UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen

an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor

Prof. Dr. Eduard Sachau

Geh. Ober-Regierungsrat

562213
27 4 53

JAHRGANG XVII

Berlin 1914
Kommissionsverlag von Georg Reimer

PJ
25
B5
Jg.17

Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1913 bis August 1914.

Das Seminar zählte:

a) im Wintersemester 1913/14: 303 (297 männliche und 6 weibliche) Mitglieder sowie 10 Hospitanten und 7 Hospitantinnen. Außerdem besuchten die nichtamtlichen Kurse im Suaheli 19, über Japanisch 87, über Photogrammetrie 18, über koloniale Missionsprobleme 66 und über koloniale Kapitalsanlage 34 Personen. Gesamtzahl der Besucher: 544 Personen;

b) im Sommersemester 1914: 266 (260 männliche und 6 weibliche) Mitglieder sowie 2 Hospitanten und 3 Hospitantinnen. Außerdem besuchten die nichtamtlichen Kurse im Suaheli 28, im Japanischen 68, über Photogrammetrie 35, über koloniale Missionsprobleme 66, über das wirtschaftliche Leben Englands 64, über die Kulturverhältnisse im heutigen Mesopotamien 18 und über koloniale Kapitalsanlagen 36 Personen. Gesamtzahl der Besucher: 586 Personen.

Der Lehrkörper bestand:

a) im Wintersemester 1913/14 aus 35 Lehrern und 17 Lektoren.

Zu Anfang des Semesters traten an Stelle der im Sommersemester ausgeschiedenen drei chinesischen Hilfslektoren die Herren Wu-Chang und Wang-Chi-Hu in den Seminardienst.

Um einem Wunsche interessierter Kreise entgegenzukommen, wurde mit Beginn des Semesters ein unentgeltlicher, an drei Wochentagen abends von 8 bis 9 Uhr stattfindender Unterricht im Japanischen für junge Kaufleute und andere Privatpersonen eingerichtet und mit der Leitung desselben der japanische Sprachlehrer Herr Nomori Usami beauftragt. Von rund 500 hierzu eingegangenen Meldungen konnten für die beiden Parallelcoeten zusammen 100 berücksichtigt werden. Für den beurlaubten Lehrer der Landeskunde von Deutsch-Ostafrika sowie von Kamerun und Togo, Herrn Hauptmann a. D. von Ramsay, übernahmen auch in diesem Semester die Herren Hauptleute Dr. Weiß denjenigen Unterricht von Deutsch-Ostafrika und Strümpell

denjenigen von Kamerun und Togo. Anfang Februar 1914 trat der Kameruner Subeiru bin Adamu aus Garua als Lehrgehilfe für den Haussa- und Ful-Unterricht in den Dienst des Seminars, wodurch die seit August 1912 vakante Stelle wieder besetzt wurde.

b) im Sommersemester 1914 aus 36 Lehrern und 17 Lektoren.

Mit Anfang des Semesters trat der frühere Missionar und Gouvernementspfarrer von Kiautschau Herr Lic. Wilhelm Schüler als zweiter etatsmäßiger Lehrer des Chinesischen und an Stelle des ausgeschiedenen Suaheli-Lehrgehilfen Kidege bin Kaschifa als solcher der Suaheli Halidi bin Kirama in den Lehrkörper des Seminars. Gleichzeitig nahm der bis zum Ende des Wintersemesters beurlaubte Lehrer der Landeskunde von Deutsch-Ostafrika sowie von Kamerun und Togo, Herr Hauptmann Hans von Ramsay, seine Vorlesungen wieder auf. Für den mit Beginn des Semesters für die Zwecke des Königlichen Landwirtschaftsministeriums beurlaubten Lehrer des Russischen, Herrn Adolf Lane, übernahmen die Herren russischer Kollegienassessor a. D. Hermann Hahn und Sprachlehrer Alfred Cosack den Unterricht in dem russischen Beamtenkursus des Seminars. Der im Wintersemester eingeführte unentgeltliche Abendkursus im Japanischen wurde unter Leitung des Sprachlehrers Herrn Nomori Usami und ebenso die von dem außerordentlichen Professor an der hiesigen Universität, Herrn D. Dr. Julius Richter während des Wintersemesters gehaltene unentgeltliche Vorlesung über koloniale Missionsprobleme im Sommersemester fortgesetzt. Von den weiteren Veränderungen im Lehrkörper ist zu melden, daß infolge seines Pensionierungsantrages Herr Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Paul Güßfeldt nach fast zweiundzwanzigjähriger Tätigkeit am Seminar in den Ruhestand getreten und der Lehrer der Tropenhygiene, Herr Generaloberarzt Professor Dr. Emil Steudel, nach seinem Ausscheiden aus der Schutztruppe als Geheimer Obermedizinalrat in den Dienst des Reichs-Kolonialamts übernommen worden ist. Mit Ende des Semesters wurde der Lehrer des Chinesischen, Herr Professor Dr. Alfred Forke, für ein Jahr zur Abhaltung von Vorlesungen an die Bercley-Universität zu San Franzisko von Seiner Exzellenz dem Herrn Minister beurlaubt und den chinesischen Hilfslektoren Chow-

Yin-Tje und Wang-Chi-Hu die erbetene Entlassung aus dem Seminardienst gewährt.

Durch den Tod wurde dem Seminar im April 1914 der Lehrgehilfe für die Jaundesprache, Vinzenz Tsala aus Jaunde in Kamerun, entrissen.

Von den Beamten des Seminars wurde der Bibliothekar, Herr Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Bernhard Moritz, während des Sommersemesters zu einer wissenschaftlichen Studienreise nach dem Kloster Sinai beurlaubt und mit seiner Vertretung der Bibliothekar an der Königlichen Bibliothek, Herr Dr. Gotthold Weil, beauftragt. Zum 1. Juli schied der Bureau-Hilfsarbeiter Herr Heinrich Barz aus dem Seminardienst aus und an seine Stelle trat der Militäranwärter Herr Wilhelm Gutschmidt. Mit Ende des Semesters trat die Bibliotheks-Hilfsarbeiterin Fräulein Hildegard Brauer nach mehr als neunjähriger Seminar-Dienstzeit als Bibliothekssekretärin in den Dienst der Königlichen Bibliothek.

Der Seminarunterricht erstreckte sich:

a) im Wintersemester 1913/14

auf 21 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Haussa, Ful, Jaunde, Ewe, Englisch, Französisch, Portugiesisch, Rumänisch, Russisch, Spanisch und Neugriechisch

und 13 Realienfächer:

Routenaufnahme, Tropenhygiene, Samariterkursus, tropische Nutzpflanzen und ihre Verwendung, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde von Togo und Kamerun, Rechtsprechung und Verwaltung der Schutzgebiete, die wirtschaftlichen Verhältnisse der deutschen Schutzgebiete, Kultur der Afrikaner, Missionsprobleme, Handelspolitik Deutschlands und der Weltmächte, Chemie und chemische Technologie und Geschichte und Entwicklung des Handels von Deutsch-Ostafrika;

b) im Sommersemester 1914

auf 24 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Haussa, Ful, Jaunde, Ewe, Tschi, Dagbane, Gã, Englisch, Französisch, Portugiesisch, Russisch, Spanisch und Neugriechisch

und 14 Realienfächer:

Routenaufnahme, Tropenhygiene, Samariterkursus, tropische Nutzpflanzen und ihre Verwendung, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde von Kamerun und Togo, Rechtsprechung und Verwaltung der Schutzgebiete, die wirtschaftlichen Verhältnisse der deutschen Schutzgebiete, Kultur der Afrikaner, Missionsprobleme, Chemie und chemische Technologie, Geschichte und Entwicklung des Handels von Deutsch-Ostafrika, Photographie und Photogrammetrie sowie Kapital und Kolonien.

Der Unterricht wurde erteilt:

a) im Wintersemester 1913/14 zwischen 7 Uhr morgens und 9 Uhr abends;

b) im Sommersemester 1914 zwischen 7 Uhr morgens und 9 Uhr abends.

Zum außerstatutenmäßigen Termin im Frühjahr 1914 und zum statutenmäßigen Termin im Sommer 1914 haben die nachstehend verzeichneten Mitglieder des Seminars durch Ablegung der Diplomprüfung vor der Königlichen Diplomprüfungskommission ihre Seminarstudien zum vorschriftsmäßigen Abschluß gebracht:

1. Fritz Baum, Hauptmann, im Chinesischen;
2. Herbert König, Referendar, im Chinesischen;
3. Harry Grünwald, stud. jur., im Chinesischen;
4. Anton Heydenreich, stud. jur., im Chinesischen;
5. Alfred Rock, stud. jur., im Chinesischen;
6. Werner Vogel, stud. jur., im Chinesischen;
7. Oskar Büttner, stud. jur., im Japanischen;
8. Heinz Strahlenbrecher, stud. jur., im Japanischen;
9. Hans Thomsen, stud. jur., im Japanischen;
10. Hugo Linke, stud. jur., im Ägyptisch-Arabischen;
11. Walter Ganslandt, Referendar, im Marokkanisch-Arabischen;
12. Ernst Zahn, cand. jur., im Persischen;
13. Hermann Goetze, stud. jur., im Türkischen;
14. Gotthard Jäschke, stud. jur., im Türkischen;
15. Leo Matysiak, stud. jur., im Türkischen;
16. Walter Petrick, stud. jur., im Türkischen.

Am 31. Juli fand die Entlassung des diesjährigen Kursus der dem Seminar zur Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache überwiesenen 9 Beamten der Reichs-Post- und Telegraphenverwaltung statt.

Die Semestralprüfungen für die Beamten des Reichs-Kolonialamts, Reichs-Postamts und der Offiziere der Kaiserlichen Schutztruppen im Suaheli, Jaunde und Ful wurden wie alljährlich im Februar und Juli abgehalten. An denselben beteiligten sich im Februar 18 Kolonialbeamte sowie 4 Offiziere und im Juli 19 Kolonialbeamte, 3 Postbeamte sowie 7 Offiziere.

Soweit vom Seminar aus festgestellt werden konnte, haben die nachstehend aufgeführten Mitglieder des Seminars während der Zeit vom August 1913 bis dahin 1914 in verschiedenen Ländern Asiens und Afrikas Amt und Stellung gefunden:

1. Walter Rollhausen, Referendar, aus Norwegen, als Dolmetschereleve bei der Kaiserlichen Botschaft in Tokio;
2. Hans Kolb, Referendar, aus Großherzogtum Hessen, desgl.;
3. Franz Litten, Referendar, aus Berlin, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Teheran;
4. Ferdinand Seiler, Referendar, aus der Rheinprovinz, desgl. bei der Kaiserlichen Botschaft in Konstantinopel;
5. Günther Grosser, Referendar, aus Schlesien, desgl.;
6. Fritz Grobba, Referendar, aus Pommern, desgl. bei dem Kaiserlichen Generalkonsulat in Jerusalem;
7. Rudolf Streubel, Referendar, aus Kgr. Sachsen, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Tanger;
8. Walter Ganslandt, Referendar, aus Hessen-Nassau, desgl.;
9. Richard Behrend, Referendar, aus Brandenburg, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Peking;
10. Georg Kühlborn, Referendar, aus Hessen-Nassau, desgl.;
11. Rudolf Dix, Assessor, aus Kgr. Sachsen, als höherer Beamter im Dienst des Kaiserlichen Gouvernements von Deutsch-Ostafrika;
12. Josef Köhler, Assessor, aus Berlin, desgl.;
13. Johannes Radlach, Gerichtsassessor, aus Brandenburg, desgl.;
14. Emil Scriba, Assessor, aus Großherzogtum Hessen, desgl.;
15. Walter Sternheim, Gerichtsassessor, aus Berlin, desgl.;
16. Georg Wollenburg, Gerichtsassessor, aus Schlesien, desgl.;
17. Ernst Hanow, Assessor, aus Westfalen, desgl.;
18. August Köpf, Assessor, aus Württemberg, desgl.;
19. Wilhelm Mosle, Dr. jur., Gerichtsassessor, aus Schleswig-Holstein, desgl.;
20. Hans Medem, Gerichtsassessor, aus Westpreußen, desgl.;
21. Wilhelm Hoffmeister, Gerichtsassessor, aus Prov. Sachsen, desgl.;

22. Eduard Klein, Forstassessor, aus Bayern, desgl.;
23. Hans Wild, landwirtschaftlicher Sachverständiger, aus Posen, desgl.;
24. Rudolf von Veltheim, Leutnant, aus Pommern, als Offizier der Kaiserlichen Schutztruppen in Deutsch-Ostafrika;
25. Alfred Gutknecht, Leutnant, aus Prov. Sachsen, desgl.;
26. Peter Langen, Leutnant, aus Brandenburg, desgl.;
27 Walter Spangenberg, Leutnant, aus Schleswig-Holstein, desgl.;
28. Hermann Freiherr von Stosch, Leutnant, aus Brandenburg, desgl.;
29. Kurt Wolff, Leutnant, aus Ostpreußen, desgl.;
30. Erich Henneberger, Oberleutnant, aus Bayern, als Fliegeroffizier, desgl.;
31. Hans-Lothar von Minckwitz, Leutnant, aus Schleswig-Holstein, desgl. bei der Kaiserlichen Schutztruppe in Kamerun;
32. Heinrich Behr, Leutnant, aus Ostpreußen, desgl.;
33. Kurt Block, Leutnant, aus Westpreußen, desgl.;
34. Wilhelm von Goßler, Leutnant, aus Ostpreußen, desgl.;
35. Hans Knoerzer, Leutnant, aus Württemberg, desgl.;
36. Hermann Schaefer, Leutnant, aus Provinz Sachsen, desgl.;
37. Theodor Schmitt, Leutnant, aus Bayern, desgl.;
38. Adolf von Seht, Leutnant, aus Hannover, desgl.;
39. Wilhelm Hoppe, Leutnant, aus Bayern, desgl.;
40. Wilhelm Erhart, Stabsarzt, aus Hessen-Nassau, als Sanitätsoffizier bei der Kaiserlichen Schutztruppe in Deutsch-Ostafrika;
41. Walther Hintze, Dr. med., Stabsarzt, aus Prov. Sachsen, desgl.;
42. Franz Schuhmann, Diplomingenieur, Landmesser, aus Bayern, als Beamter beim Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
43. Max Priehler, Diplomingenieur, Geometer, aus Bayern, desgl.;
44. Paul Nentwig, Landmesser, aus Schlesien, desgl.;
45. Hermann Schöneweg, Landmesser, aus der Rheinprovinz, desgl.;
46. Emil Osterhage, Gerichtsaktuar, aus Westfalen, desgl.;
47. Ernst Krüger, Gerichtsaktuar, aus Hessen-Nassau, desgl.;
48. Karl Thomas, Bergdiätar, aus Schlesien, desgl.;
49. Carl Häge, Finanzpraktikant, aus Württemberg, desgl.;
50. Werner Lentz, Eisenbahnpraktikant, aus Posen, desgl.;

51. Hermann Pfaehler, Verwaltungsassistent, aus Württemberg, desgl.;
52. August Gloßner, Bezirksamtassistent, aus Bayern, desgl.;
53. Paul Weißgerber, Schichtmeister, aus der Rheinprovinz, desgl.;
54. Peter Schaffrath, Lehrer, aus der Rheinprovinz, als Regierungslehrer, desgl.;
55. Hermann Rottenkolber, Lehrer, aus Bayern, desgl.:
56. Erich Wittig, Lehrer, aus Braunschweig, desgl.:
57. Eduard Klein, Forstassistent, aus Bayern, desgl.:
58. Friedrich von Rothkirch und Panthen, Zollsekretär, aus Baden, desgl. beim Kaiserlichen Gouvernement von Kamerun:
59. Kurt Paulig, Postassistent, aus Brandenburg, als Beamter der Reichs-Postverwaltung in Deutsch-Ostafrika, desgl.:
60. Georg Prochnow, Postassistent, aus Brandenburg, desgl.:
61. Walther Hartmann, Telegraphenassistent, aus Westfalen, desgl.;
62. Ernst Düncker, Telegraghen-Assistent, aus Schleswig-Holstein, desgl.;
63. Theodor Schmitt, Postassistent, aus Baden, desgl. in Marokko;
64. Otto Wolter, Postassistent, aus Berlin, desgl.:
65. Lothar Kunath, Postassistent, aus Elsaß-Lothringen, desgl. in Konstantinopel;
66. Ludwig Tomoor, Postassistent, aus Hannover, desgl.:
67. Max Polag, Postassistent, aus Schlesien, desgl. in Smyrna:
68. Walter Köhler, Lehrer, aus Westpreußen, als Lehrer an einer deutschen Auslandsschule in Joinville, Brasilien:
69. Georg Lapper, Lehrer, aus Bayern, desgl. in Canton, China;
70. Ernst Arps, Lehrer, aus Schleswig-Holstein, desgl. in Tientsin, China:
71. Erich Baumann, Lehrer, aus Kgr. Sachsen, desgl. in Valdivia, Chile;
72. Hermann Baumgart, Lehrer, aus Schlesien, desgl. in Oxford, Sta. Catharina, Brasilien;
73. Karl Hahn, Reallehrer, aus Württemberg, desgl. in Aleppo, Syrien;
74. Johannes Pavel, Lehrer, aus Schlesien, desgl. in Rosario, Argentinien;
75. Maximilian Respondek, Lehrer, aus Schlesien, desgl. in Eskischehir, Kleinasien:

76. Arnold Riecke, Lehrer, aus Prov. Sachsen, desgl. in Rosario, Argentinien;
77. Eduard Ritterbusch, Lehrer, aus Hannover, desgl. in Schanghai, China;
78. Walter Schulte, Lehrer, aus Westfalen, desgl. in Bukarest, Rumänien;
79. Max Schumann, Lehrer aus Kgr. Sachsen, desgl. in Tsinanfu, China;
80. Johann Wiesenhan, Lehrer, aus Hannover, desgl. in Bagdad, Mesopotamien;
81. Gotthold Kugler, Missionar, aus Württemberg, als Missionar der Basler Missionsgesellschaft in Westafrika;
82. Christoph Geprägs, Missionar, aus Württemberg, desgl.;
83. Ernst Haldemann, Missionskandidat, aus der Schweiz, desgl.;
84. Johannes Koch, Missionskandidat, aus Württemberg, desgl.;
85. Ernst Kühnle, Missionskandidat, aus Württemberg, desgl.;
86. Friedrich Monninger, Missionar, aus Baden, desgl.;
87. Gustav Neef, Missionskandidat, aus Baden, desgl.;
88. Friedrich Renz, Missionar, aus Württemberg, desgl.;
89. Friedrich Schmoll, Missionar, aus Württemberg, desgl.;
90. Heinrich Stricker, Missionskandidat, aus der Schweiz, desgl.;
91. Paul Dieterle, Missionar, aus der Schweiz, desgl.;
92. Detlef von Chappuis, Landwirt, aus Schlesien, als Landwirt in Deutsch-Ostafrika;
93. Hermann Fischer, Landwirt, aus Bayern, desgl.;
94. Heinz Goppel, Landwirt, aus Baden, desgl.;
95. Heinrich Kramer, Landwirt, aus Westfalen, desgl.;
96. Gustav Lenz, Landwirt, aus der Rheinprovinz, desgl.;
97. Fritz Marc, Landwirt, aus Waldeck, desgl.

Von den vom Seminar herausgegebenen Publikationen ist zu berichten, daß

von der Serie des »Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen« Band XV (von Duisburg. Grundriß der Bornu-Kanuri-Sprache) und Band XVI (Augustiny. Kurzer Abriß des Madsegamedialekts) erschienen ist.

Der Direktor,

Geheimer Oberregierungsrat

Sachau.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Erste Abteilung

Ostasiatische Studien

Redigiert von
Geh. Regierungsrat Prof. Dr. R. Lange
und Prof. Dr. A. Forke

1914

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Im Quellgebiet des Minflusses. Provinz Fokiën, China. Von Dr. W. Limpricht 1

Das Transitsystem in China. Von Dr. Braklo 18

Beitrag zur Phonetik des 官話. Von Jonny Hefter. 41

Das japanische Generalstabswerk über den Japanisch-Russischen Krieg 1904/05. Proben des Stiles und ein Überblick über die Bearbeitungsweise. Nach dem japanischen Original. Von Hauptmann Trautz 74

Fire and ignes fatui in China and Japan. By Dr. M. W. de Visser 97

Über die dem Anschein nach unregelmäßige Verdoppelung des *n*-Lautes in einigen japanischen Wörtern chinesischen Ursprungs. Von Pietro Silvio Rivetta 194

Im Quellgebiet des Minflusses.

Provinz Fokiën, China.

Von Dr. W. Limpricht.

Die begeisterten Schilderungen eines Robert Fortune veranlaßten mich, die vierwöchigen Ferien zu Chinesisch-Neujahr 1913 den Grenzgebirgen zwischen Fokiën und Kiangsi zu widmen. Das nähere Ziel, die Ketten zwischen den zwei Hauptquellarmen des Min, des »Yün ling« der deutschen Generalstabskarte, war um so verlockender, als diese Bergwelt erst zweimal von europäischen Botanikern durchquert, niemals aber durchwandert worden war und beide Sammler Bergesspitzen nicht erstiegen hatten. Robert Fortune[1] folgte 1849 auf dem Wege nach den Wu-yi-schan-Hügeln (Bohea hills) der Straße Yüen schan (Kiangsi)-Tschung an hsien (Fokiën) und überschritt das Gebirge in einem Passe zwischen Chu chu und Ching hu[2]. Er sah die Bergkuppen also nur von hier aus; kein Wunder, daß er sich in ihrer Höhenbestimmung etwas irrte und sie mit 6000—8000 Fuß als wohl zu hoch angab. P. Armand David[3], einer der eifrigsten und erfolgreichsten Erforscher der Pflanzenwelt Chinas, berührte im Oktober 1873 auf dem Wege von Kiën tschang fu (Kiangsi) nach Koa tiën, nordwestlich Schao wu fu in Fokiën, das südliche Ende des »Yün-ling«-Zuges. Er schätzte die Höhe einzelner Berge bei Wang mao tsai an der Grenze beider Provinzen auf 3000 m. In späteren Jahren (1883) wurden die durch ihre Teepflanzungen weitberühmten Wu-yi-schan-Hügel, niedere Vorberge dieser Grenzgebirge bei Tschung an hsien, um deren Entdeckung und Beschreibung Fortune sich so unsterbliche Verdienste erworben hat, nochmals von dem englischen Konsulatsbeamten F. S. A. Bourne aufgesucht[4].

Nach zweitägiger Fahrt von Schanghai stoppte der Dampfer in der Morgenfrühe des 21. Januar vor der Pagodenreede, dem Vorhafen von Futschou. Mit einem kleinen Dampfboot wurde, an dem malerischen Ku san (鼓山) oder Trommelberg vorbei, flußaufwärts gegen Mittag Fokiëns

[1] R. Fortune. Two visits to the tea countries of China. Vol. II. edit. III. 1853. Kap. XI und S. 177.

[2] Beide Namen fehlen auf der chinesischen Karte.

[3] Nach Dr. E. Bretschneider. History of European botanical discoveries in China. Vol. II. 1898, S. 854.

[4] Bretschneider, a. a. O. S. 771.

Hauptstadt, Futschou (fu), erreicht (Abb. 1). Noch an demselben Abend fuhr mich ein Sampan nach der Hang schan (漢山)-Brücke, von der am nächsten Morgen, früh 3 Uhr, ein kleiner, schmieriger, vollbesetzter, chinesischer Dampfer bis Schuikou (舊口) den Min hinauffuhr. Am Nachmittag war das an Hügelhängen angelehnte Dorf erreicht. Ein Sampan, reinlich, aber schmal und niedrig, der reißenden Strömung angepaßt, sollte in drei Tagen die Stadt Yan ping erreichen. Bald hinter Schuikou begannen die Stromschnellen; zahlreiche größere Felsblöcke engten das Fluß-

Abb. 1. Fu-tschou.

bett ein und mühsam mußte das Boot durch die Strudel gestoßen oder an den Felsblöcken entlang am Seil gezogen werden. Die 400—500 m hohen Berglehnen an beiden Ufern, an derem linken die Straße mit ihren Telegraphenstangen dahinzog, die zischenden Wasser zwischen den Felsen, sowie die zahlreichen wilden Kormorane, Enten und Säger (Merganser) machten die seltsame Fahrt, die ja durch die Schilderungen vieler Reisenden genugsam bekannt ist, außerordentlich genußreich. Über Huang tien (黃廷) kam das Boot bis zum Abend des 23. Januar nur bis zum Ankerplatz Tsang dou kou (倉渡口), 15 Li vor Tsing hung (津洪). Erst der übernächste Tag (25. Januar) brachte uns richtig zum Ziel, dem prächtig an der Vereinigung der beiden Hauptquellarme des Min gelegenen Yan ping (煙萍). Die Gastfreundschaft der katholischen Missionen in den hoch-

gelegenen Stationshäusern wollte ich nicht in Anspruch nehmen, sondern begnügte mich mit einem mir von dem Englisch sprechenden Postmeister empfohlenen »Hotel«. War doch die einfache Holzpritsche in dem wackligen, verräucherten Holzbau eine angenehme Abwechslung gegen das Liegen auf dem harten Boden in dem kalten, zugigen Sampan. Der weitere Reiseplan war der, den rechten Arm, den eigentlichen Min, bis zu den Quellen hinaufzugehen, darauf dem »Yün-ling«-Gebirge der Karte entlang bis Kwang

Abb. 2. Hinter Kien-yang.
Baum mit Farnen (Überpflanzen).

tsö und Schau wu fu und von letzterer Stadt stromabwärts wieder bis Yan ping zu gelangen. Des Gepäckes wegen wurde am 26. Januar ein neuer Sampan gemietet. Teils in diesem, teils zu Fuß ging es weiter stromauf. Der langsamen Fahrt wegen wurde für heute 5 Li vor Ta höng (大行) geankert. Auch am nächsten Tag kam Kien ning (fu) (建寧府) noch nicht in Sicht. Erst im Morgengrauen des 28. Januar hielt das Boot am Fuße seiner Stadtmauern. Leider verzögerte sich der Abmarsch stark. Selbst für hohen Tagelohn war es unmöglich, Kuli zum Tragen des Gepäckes zu erhalten, da deren natürliche Faulheit durch das nahe bevorstehende Neujahrsfest verstärkt wurde. Ohne Träger aber wäre an eine

Fortsetzung der Reise nicht zu denken gewesen. Es blieb daher nichts anderes übrig, als die Hilfe des höchsten Beamten der Stadt in Anspruch zu nehmen, dem es nach einiger Zeit auch wirklich gelang, vier durch Opiumgenuß heruntergekommene Individuen aufzutreiben. Schon nach fünfstündiger Wanderung mußte, der vorgerückten Zeit wegen, in Hsü tun tse (徐墩仔) das Nachtquartier bezogen werden. Auch der nächste Tag (29. Januar) führte immer noch am rechten Ufer des nun schon be-

Abb. 3. Buo fa schan.

deutend schmäleren Min entlang. Gegen 11 Uhr war Fung lo (豐樂), um 5 Uhr nachmittags Buo ch'a pu (伯茶鋪), 10 Li vor Kien yang, erreicht. Selbst in dem Tempelchen des armseligen Dörfchens war Unterkommen nicht zu finden; trotz der Ermüdung der Kuli mußten also noch die letzten 10 Li zurückgelegt werden, und erst in der Dunkelheit nahm uns das wiederum überaus schmierige Gasthaus der Stadt Kien yang (建陽) auf. Wie überall in dieser Provinz, sind die Fremdenzimmer nur schmutzige, finstere Löcher, in denen dicht nebeneinander Holzpritschen auf schmalen Gestellen, mit von Ungeziefer wimmelnden Bambusmatten, die Schlafgelegenheiten darstellen. Und als besondere Freude empfindet es der

Reisende, wenn am nächsten Morgen kein Kuli zu sehen ist, vielmehr diese würdigen Reisebegleiter erst mit Hilfe des eigenen Dieners und des Ortspolizisten aus den hierzulande noch geduldeten Opiumhöhlen hinausgejagt werden müssen. Ohne seine zwei Pfeifchen morgens, mittags und abends ist der Kuli zu jedem Weitermarsche unfähig.

Hinter Kien yang (30. Januar) verließ der Telegraph unsere Straße. Die ersten größeren Teepflanzungen erschienen und zeigten an, daß wir

Abb. 4. Buo fa schan.

uns dem in ganz China hochberühmten Teedistrikt der Wu-yi-schan-Berge bei Tschung an näherten. Nach sechsstündiger Wanderung verließ ich hinter Chiang kou (將口) den Minfluß, um einen größeren Bogen des Flußlaufes abzuschneiden. Die Gegend war prächtig (Abb. 2). Reich mit Cunninghamia und Kiefern bewaldete Hügel, die vielfach Spuren einer planmäßig ausgeführten Aufforstung aufwiesen, begleiteten den Weg, dessen Ränder zum Teil von einer erdrückend üppigen Strauchvegetation nebst zahlreichem Bambus eingefaßt waren. Leider ließ die Karte größtenteils im Stich. War schon hinter Yan ping die Telegraphenlinie vielfach gänzlich falsch eingetragen und die Namen der auf der Karte gezeichneten kleineren Orte

dem Volke völlig unbekannt, so erwiesen sich jetzt auch die Entfernungsangaben für die größeren Orte als viel zu kurz bemessen. Ich hatte gehofft, noch bis zum Abend nach Hsen tien (仙店) zu kommen, mußte aber nach 25 Li (von Chiang kou aus gerechnet) in Fung po (風坡) um 6 Uhr für heute mit dem Weitermarsch aufhören. Über Huang tu (黃土) und Se gö tsing (西角井) war endlich gegen Mittag des 31. Januar nach dreistündigem Gehen das malerisch am Min gelegene Hsen tien (仙店) erreicht. Durch einen weitgereisten, chinesischen, sehr freundlichen Händler erfuhr ich, daß ich hier, um mein Ziel, die hohen Ketten an den Minquellen zu erreichen, die nach Tschung an führende Straße verlassen und mich westlich, also ohne Kung kuan zu berühren, nach Hsing tsun wenden müßte. Immer zwischen den Hügeln entlang führte der Weg über Hsing tschi (陳集) (1 1/2 Stunden) nach einer Wanderung von 3 Stunden durch ein prächtiges Tor hinein nach Hsing tsun (星村). Die Anhöhen unmittelbar bei der Stadt boten einen Fernblick auf die Höhenberge im nordwestlichen Hintergrunde, den unten eilenden Minfluß und die merkwürdigen, an Dolomitenfelsen erinnernden Klippen in der Nähe des Ortes. In der Herberge, deren freundlicher, stets gefälliger, alter Wirt mir noch lange in angenehmer Erinnerung bleiben wird, wurden die Kuli bis auf einen besonders tüchtigen, der sich nicht zurückschicken lassen wollte, ausgelohnt, da ich nach Beendigung der Bergtour wieder hierher zurückkehren wollte und sie also nicht mehr nötig hatte. Als höchster Berg wurde von allen Seiten einstimmig der Buo t'a schan (Pei tá san) angegeben, auf dessen Rücken ein großes Kloster liegen sollte, während der Name der Karte »Yün ling« gänzlich unbekannt war. Drei Tage hatte der Ausflug zu beanspruchen. Ein Führer war auch bald zur Stelle und so konnte der Morgen des nächsten Tages zum Aufbruch bestimmt werden. (1. Februar). In wenigen Minuten war der Min erreicht. Eine Schiffbrücke führte zu dem Dörfchen am andern Ufer hinüber; doch wir überschritten die Brücke nicht, sondern folgten dem rechten Ufer des nun recht seichten Flusses. Einige größere Sampans vor der Schiffbrücke verrieten, daß von hier aus der Fluß stromabwärts fahrbar war. Weiterhinauf konnte der Verkehr nur durch Bambusflöße noch kurze Zeit aufrechterhalten werden. Der Weg zog sich immer am Flusse, teils eben, teils an steilen Berglehnen entlang; nach ungefähr 1 1/2 Stunden verschwand der eigentliche Min rechts in einem engen Tale zwischen hohen Felswänden in der Richtung nach Jung mu kuan zu. Wir wandten uns einem von links kommenden Seitenflüßchen zu, an dem bald das letzte Dorf des Tales, Tsau töng (澡屯), lag. Die Landschaft wurde nun großartig. Immer deutlicher traten die Formen des grade vor unserm Auge liegenden Berges hervor; das Tal wurde enger, die Reisfelder zeigten sich nur noch um vereinzelte Gehöfte. Bald hörten auch diese auf. Der die Bergflanken bedeckende überaus dichte und hohe Bambus verlieh der Landschaft ein ergreifendes Gepräge. Der Weg hatte den Bach hinter sich gelassen und wand sich halbrechts

durch hochstämmigen Cunninghamien- und Kiefernwald steil auf die Höhe eines kleinen Plateaus, senkte sich dann wieder in ein allseitig von Bergen umrahmtes Tal hinab, das der Buo t'a schan abschloß. Hier lag einsam das Gebirgsdorf Hsing pöng (興蓬), das letzte vor dem Bergkloster, vier Wegstunden hinter Tsau töng (Abb. 3). Hinter diesem Dorf stieg der Weg zunächst allmählich wieder an und führte an den Flanken eines Bergrückens entlang, der die ganze majestätische Größe des Buo-t'a-schan-Zuges

Abb. 5. Buo t a schan.

ständig vor Augen führte. Mit der reichen urwaldartigen Vegetation des Talkessels ein erhabener Anblick (Abb. 4 und 5). Noch etwas hinab zum Grunde eines kleinen Baches, über diesen hinweg, auf der andern Seite wieder etwas hinauf und wir standen vor dem einsamen, kleinen taoistischen Tempel Schuo tsĕ k'ang (蛇子坑). Nun begann der eigentliche, nach der langen Tageswanderung beschwerliche Anstieg zu dem Rande des Talkessels. Eine schier unendliche Reihe von Steinstufen führte ohne Unterbrechung auf die Höhe des Talschlusses, dessen Rand der Weg in einem tiefen Einschnitt durchbrach. Noch einige Minuten, wiederum auf Stufen, die andere Seite hinab und mein Ziel, das herrlich unter alten Kryptomerien

(japanischen Zedern) versteckte Kloster Buo t'a schan (白塔山) war erreicht (Abb. 6). Der Name bedeutet Weißer Pagoden- oder Gipfelberg und wird im Ortsdialekt Pei t'a san ausgesprochen. Da ein zweiter Pai ta schan in der ganzen Umgebung nicht vorhanden ist, liegt der Pai ta schan der deutschen Karte viel zu weit nordöstlich. Von den zwanzig Mönchen und ihrem taoistischen Abt freundlich aufgenommen, wies man mir und meinem chinesischen Diener sogleich ein Zimmer an, das sogar

Abb. 6.
Kloster Buo t'a schan.

mit Bettgestellen und — leider stark insektenhaltigen — Bettdecken ausgestattet war. Schon vom Anstieg her hatte ich auf der Berghöhe einen kleinen, aus Steinquadern zusammengefügten Tempel gesehen und ihn, etwas enttäuscht, für das eigentliche Kloster gehalten. Jetzt erfuhr ich, daß es unbewohnt war und überhaupt nur von wenigen Pilgern besucht werde. Der Abt, seit 25 Jahren im Kloster, hatte niemals einen Europäer gesehen und erzählte mir wiederholt, daß auch noch nie ein Europäer im Kloster oder auf der Bergesspitze gewesen wäre. Der Name »Yün ling« war ihm ebenfalls unbekannt, und auch er versicherte mir auf das bestimmteste, daß der Name Wu yi schan nur für die niedrigen Hügel des Teedistriktes um

Tschung an Geltung hätte; somit hat also Brettschneider mit seiner Vermutung recht, daß Fortune diesen Namen versehentlich auch auf die hohen Gebirge an der Grenze beider Provinzen übertragen hat. Ferner war auch nach des Abtes Meinung der Buo t'a schan der höchste Berg weit und breit, eine Ansicht, von deren Richtigkeit ich mich am nächsten Morgen selbst überzeugen konnte. — Der Morgen des 2. Februar war also der Spitze gewidmet. Die wenigen Stufen bis zur Kammhöhe waren rasch

Abb. 7. Buo t'a schan
mit Nebelschwaden.

zurückgelegt, und links führte ein schmaler Steig zunächst noch durch Wald, dann über Felsblöcke und zuletzt über Felsen auf dem Hauptrücken und dann recht steil, insgesamt in einer halben Stunde, zum steinernen Tempel (212 m über dem Kloster). Umherliegende behauene Granitquadern, sowie ein steinerner Tisch ließen vermuten, daß hier vielleicht einmal etwas größere Anlagen gestanden hatten. Der dichte Nebel zwang zu unfreiwilligem Aufenthalt, der bei dem heftigen Winde in der Morgenfrische, 4° C, auf der vom Steigen erhitzten Haut ein leichtes Frösteln hervorrief. Endlich brach die Sonne durch und in erstaunlich kurzer Zeit waren die jagenden Wolken zerstreut. Die Aussicht auf die etwas höhere, nördliche Spitze wurde klar (Abb. 7), ebenso auf den

senkrecht in die Tiefe stürzenden Ostabfall, wogegen der Westabfall sanftere Formen zeigte. Schon hier war die Aussicht herrlich und rechtfertigte vollauf die so passende Inschrift am Tempelchen Buo t'a tung tien (白塔洞天), Buo t'a »Himmelsgewölbe«. Nun rasch hinauf zur höchsten Kuppe. In einer Viertelstunde war sie erklommen. Die barometrische Ablesung ergab 275 m über dem Kloster, so daß also der Berg eine absolute Höhe von etwa 1700 m erreicht. Trotz der Jahreszeit lag keine Spur von Schnee,

Abb. 8. Hsing-tsun am Min.
Baum (Sterculia) mit Farnen (Überpflanzen).

der sich zwischen den Steinstufen tiefer stellenweise noch erhalten hatte. Selbst zwergiger Baumwuchs fehlte, die Hänge waren nur mit dichtem, höchstens meterhohem Grase bekleidet. Um so prachtvoller war die Aussicht; so weit das Auge blickte, überall Bergland, nur im fernsten Nordwesten schimmerte die Ebene des Poyang-Sees herüber. Zusammenhängende Ketten gab es nirgends, das ganze Panorama war in einzelne Bergstöcke aufgelöst. Der isolierte Rücken des Buo t'a schan zog von Südsüdwest nach Nordnordost, also in der Richtung der sinischen Ketten. Das Kloster leuchtete von Südost herauf, lag daher auf der Südwestseite des Querriegels, der den Hauptzug mit seinem viel niederen südöstlichen Parallelzug, an

dem unser gestriger Weg entlang führte, verband. Im OzNO schimmerte das Silberband des Minflusses, der aus den nördlichen Bergen, von Tung mu kwan her, zu kommen schien. Annähernd gleich hohe Berge zeigten sich nur im Norden und Nordnordwesten, alle übrigen Berge, soweit sie noch zu erkennen waren, hielten sich bedeutend niedriger. Durch die fernen Berge des Nordosten mußte der Weg Robert Fortunes geführt haben. — Die Hoffnung, eine lange Kammwanderung in südwestlicher Richtung

Abb. 9.
Tsong-schan.

bis Kwangtsö zu unternehmen, war also zu nichte, selbst wenn es einen Weg gegeben hätte, würde er nur durch Hügelland geführt haben.

Ungern trennte ich mich von dem erhabenen Anblick und trat den Rückweg an, da ich noch vor der Nacht in Hsing tsun zurück sein wollte. Um 12 Uhr mittags trennte ich mich endgültig von meinen friedlichen Klosterfreunden in Buo t'a schan und langte mit Hilfe der elektrischen Taschenlaterne um 8 Uhr abends glücklich wieder in Hsing tsun an (Abb. 8).

Von hier brach ich mit neuen Kulis am Morgen des 3. Februar auf, um, wenn möglich, direkt nach Kwang tsö zu gelangen. Im Gasthaus war mir schon gesagt worden, daß die Straße nach Kwang tsö über Schan

wu fu führte und von hier noch 80 Li bis hin wären. Ich hoffte aber, durch das Gebirge einen nähern Weg dahin zu finden. Leider erwies sich aber später diese Hoffnung als trügerisch. Die Kulis erklärten, nur die Straße zu kennen, selbst wenn es wirklich kleine Fußwege direkt nach Kwang tsö geben sollte, wären diese für sie, ihrer Lasten wegen, ungangbar.

Durch anmutige, aber auf die Dauer etwas eintönige Landschaft führte der Weg zurück nach Süden, später nach Südwesten. Die Gegend

Abb. 10.
Tsong-schan.

erinnerte ungemein an Tschekiang; harter schmaler Steinweg am Rande oder in der Mitte des Tales. Dessen Wände von dichter, immergrüner Strauchvegetation, stellenweise auch von Wald bekleidet, der Talboden terrassenförmig zum Anbau der Reispflanze benutzt, um das Wasser von höher gelegenen zu tieferen Feldern herabrieseln zu lassen. Zahlreiche Dörfer lagen am Wege, ungefähr 1 Stunde voneinander entfernt. Die Bewohner freundlich und zuvorkommend, niemals so aufdringlich wie in anderen Provinzen Chinas. Über Yu ling (油嶺) und Hia Hsing (下興) wurde gegen 1 Uhr Hua chiao (花橋) erreicht und zu kurzer

Rast bestimmt. Die Dörfer folgten bald in kürzeren Abständen aufeinander. Fung sche dang (風石當) und Tchia yang (佳陽) lagen schon hinter uns, als gegen 4 Uhr nachmittags der Flecken Li yuen (黎源) in Sicht kam. In einer Herberge etwas oberhalb des Hauptortes beschloß ich zu nächtigen, da das bisher so schöne Wetter umzuschlagen drohte. Der Ort, nur 35 Li von Hsing tsun entfernt, bot nochmals eine prächtige Aussicht auf den gewaltigen Stock des Buo t'a schan, der aus der Richtung WzNW 65

Abb. 11. Tsong-schan
vom Tempel aus.

herübergrüßte. Sicherlich wäre eine Besteigung von hier aus weniger zeitraubend.

In der Frühe des nächsten Tages (4. Februar) herrschte Nebel und Sprühregen. Nach $1^1/_2$stündiger Wanderung betrat unsere kleine Karawane das Dorf Schang huang (上黃) hinter Do she tchiau (渡石橋) und gegen $^1/_2 2$ Uhr mittags den größeren Ort Dschang ping (張平) (80 Li vor Schau wu fu). Wieder herrschte heiteres Wetter, und so war außer dem allbekannten Puo t'a ein neuer höherer, wenn auch nicht ebenso hoher Berg zu erkennen, der natürlich mit Freude begrüßt wurde,

um so mehr, als er unweit unseres Weges lag und also mit Leichtigkeit noch mitgenommen werden konnte. Es war das spitze Horn des Tshong schan. Nach 3 stündiger Wanderung hielten wir gegen Abend in dem Dorfe Gang fang (江防) an seinem Fuße (Abb. 9, 10). Gern vernahm ich das Vorhandensein eines Tempels auf seiner Spitze. Die Kulis wurden also am nächsten Morgen (5. Februar) nach Schau wu fu vorausgeschickt,

Abb. 12. Tsong-schan
von Ta yuan aus.

und ich machte mich allein mit meinem Diener, meinem treuen Reisebegleiter aller früheren Fahrten, auf den Weg zur Höhe. Die Steilheit des Berges und die starke Hitze machten den $2^1/_2$ stündigen Anstieg recht beschwerlich. Die Mühe wurde aber durch den prächtigen Pflanzen- und Baumwuchs (Cunninghamia), unter denen besonders, sonst vielfach von den Chinesen in Töpfen gezogene Zymbidiumorchideen sowie bis in die Spitze der Bäume kletternde Bärlappe auffielen, reichlich entschädigt. Der Tempel Tshong schan (蒼山. himmelblauer Berg) lag etwas unter der Doppelspitze des Gipfels, der von hier aus ganz die Form eines Vulkans hatte (Abb. 11). Der barometrischen Ablesung wegen erstieg ich noch die beiden durch ein kurz vorher angelegtes Feuer versengten, sehr steilen, durch

einen schmalen Grat verbundenen Doppelspitzen. Die vordere mißt 931,25, die hintere 937,5 m über der Talsohle. Der Buo t'a schan lag im NzNO, zwei andere höhere Berge im Westen und Südosten. Der einzige Bewohner des schon stark zerfallenden Tempels zeigte den Abstiegsweg nach Schau wu fu. Von Ta yüan (大園), dem ersten Dorf im Tale, bot sich nochmals ein schöner Anblick auf den Berg, der von dieser Seite eine ganz andere Form zeigte (Abb. 12). Über Lo schang, immer in westlicher Rich-

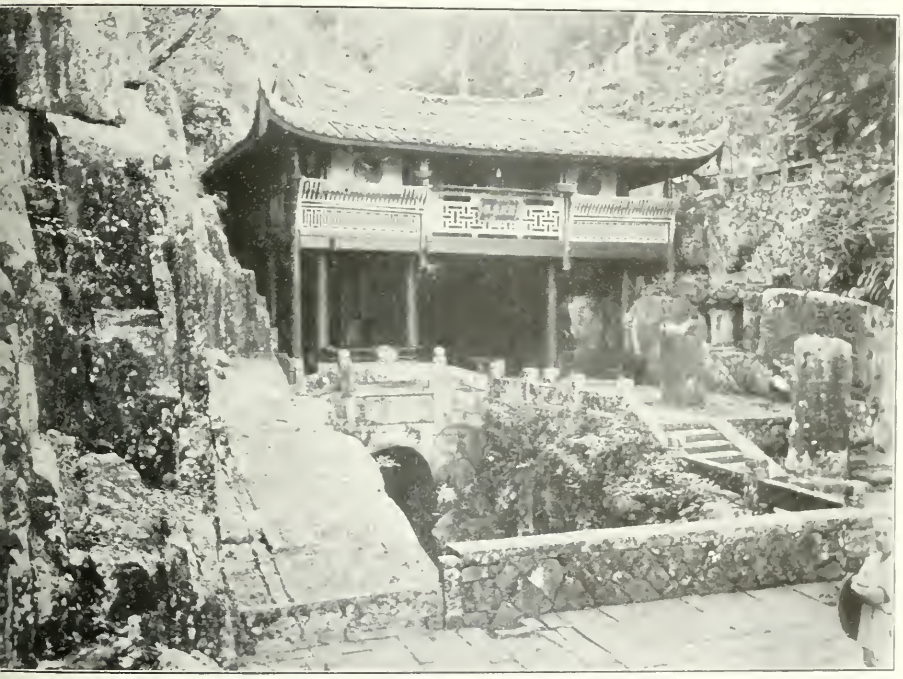


Abb. 13. Ku-sau bei Fu-tschou.

tung, kamen wir diesen Abend nur noch bis Tie lo schang (鉄羅鄉). Erst am nächsten Tage konnten wir, nach einer Wanderung von 2¼ Stunden durch die Hügel von Wu tai (五台) und Tung san (東山), gegen 11 Uhr die Ufer des Tin kiang bei Yang tang (楊棠) und flußwärts noch nach 10—12 Li die ummauerte Stadt Schau wu fu (邵伍府) erreichen. Unsere Kulis waren richtig schon am Abend vorher eingetroffen. Der Nachmittag desselben Tages wurde zur Besteigung des Tseng gau schan (增高山), eines kleinen, von einem Aussichtpavillon gekrönten Hügels vor den Toren der Stadt, benutzt. Ein reiches Bergpanorama bot sich dem Auge dar, so waren die höheren Grenzgebirge zwischen Fokiën und Kiangsi, die Gebirge, aus denen Gin kiang und Tin kiang, deren Vereinigung bei Schun tschang, oberhalb Yan ping erfolgt, ihren Ursprung nehmen. Im

Abb. 14. Yung-fu bei Fu-tschou.

WzNW standen die wohl 2 000 m hohen Berge, die Armand David passiert haben mußte, leider so weit entfernt, daß ich den Plan, sie noch zu besichtigen, des Mangels an verfügbarer Zeit wegen aufgeben mußte; weitere hohe Berge waren im fernen SzSW 20 und im Südwesten — letztere von dem führenden Chinesen Schi san genannt — zu erblicken. In der Nähe ragte im NzNO ein der Form nach an den Tschong schan erinnernder spitziger Berg über seine Umgebung hervor. Die Namen der einzelnen Berge waren unserem Führer leider unbekannt; er erklärte, daß Berge, auf denen sich kein Kloster befände, im Volk unbenannt blieben. Dies mag auch wohl seine Richtigkeit haben. Jedenfalls ist die Umgebung der Stadt Schau wu fu landschaftlich eine der schönsten im südchinesischen Gebirgslande und bildet einen sehr geeigneten Ausgangspunkt für Touren in die Berge.

Noch an demselben Abend wurde ein Sampan zur Talfahrt gemietet, der für 17 Dollar in fünf Tagen in Futschou sein wollte. Ein nicht zu hoher Preis, wenn man bedenkt, daß die Leute allein 14 Tage mühseligster Arbeit brauchen, um das Boot wieder stromaufwärts bis Schau wu fu zurückzuschleppen.

Am 7. Februar erfolgte die Abfahrt. Der hohe Genuß, den die reißend schnelle Fahrt durch die entzückende und stets interessante Landschaft bietet, wird für den Jagdfreund noch erhöht durch den Ausblick auf sehr lohnende Beute, wenigstens in dieser Jahreszeit. Die einzige Unbequemlichkeit, der der Reisende ausgesetzt ist, ist das Schlafen auf den harten Brettern des Bootsbodens, deren Druck ja allerdings durch untergelegte Decken gemildert werden kann. So ungeheure Massen von verschiedenen Enten, nordischen Sägern, Tauchern, Eisvögeln, wilden Kormoranen, Wildgänsen usw. wie hier hatte ich in China noch nicht gesehen. Dabei sind die Tiere, weil selten gejagt, so wenig scheu, daß sie das Boot bis auf 20—30 m herankommen lassen, mit alleiniger Ausnahme der Kormorane.

Um 3 Uhr nachmittags des nächsten Tages (8. Februar) kamen die Stadtmauern von Schun tschang in Sicht, vor denen von rechts der ebenso breite Gin kiang einmündete. Vorbei an den Missionsstationen des Städtchens Yang kou (150 Li oberhalb Yan ping) und Ta yang (110 Li vor Yan ping am linken Ufer gelegen), landete das Boot 4 Uhr nachmittags am 9. Februar in dem uns schon bekannten Yan ping fu, der Einmündungsstelle des Min. Erst in der Nacht vom 11. zum 12. Februar wagte der Laudah, der Bootsführer, die Nachtfahrt, und im Morgengrauen des 12. Februar sprang ich in Futschou aus dem Boot, das 5 Tage und 5 Nächte meine Wohnung gewesen war.

Leider war der für Schanghai bestimmte Dampfer schon fort. Die 10tägige Wartezeit bis zum nächsten fälligen Schiff benutzte ich zum Botanisieren auf dem durch seine Tempel berühmten Ku san oder Trommelberg (1037,5 m, Abb. 13) und zu einem etwa 2tägigen Ausflug nach dem Tropfsteinhöhlenkloster Fong gnong ming (方關明) bei Yung fu, südwestlich von Futschou, dem stimmungsvollsten Tempel, den ich in China bisher gesehen hatte (Abb. 14).

Beladen mit reicher Ausbeute aus der üppigen schon völlig subtropischen Pflanzenwelt aus der Umgebung des Klosters, kehrte ich nach Futschou zurück, um auch noch die altberühmte Stadt zu besichtigen.

Am 23. Februar landete ich wieder in Schanghai, voll der Erinnerungen an eine der schönsten Landschaften Chinas, die die so viel gerühmte Bergwelt Japans durch Großartigkeit wesentlich überragt, wenn sie auch in einigen Punkten ihr ähnelt.

Der Japaner hat dafür ein feines Gefühl; nirgends im Innern des Riesenreiches ist der Einfluß der Söhne des »Landes der aufgehenden Sonne« so fühlbar im Leben des Volkes wie hier — wird doch selbst im tiefsten Innern der Provinz kein anderer Silberdollar in Zahlung genommen als der japanische Yen!

Das Transitsystem in China.

Von Dr. Braklo.

Unter Transitsystem in China versteht man das den Fremden vertraglich gewährte Recht, durch Benutzung eines Transitpasses fremde importierte Waren oder Landesprodukte, welche aus dem Innern zur Verschiffung nach dem Ausland gebracht werden, von einem bestimmten Hafenplatz bis zu einem bestimmten Platz im Innern und vice versa auf dem ganzen Wege (in transitu) von sämtlichen Inlandabgaben zu befreien, einerlei wie weit die beiden Plätze voneinander entfernt sind. Als Transitzoll bezeichnet man den genau festgelegten Zollbetrag, der für den Transitpaß entrichtet wird und dessen einmalige Zahlung die Waren von allen weiteren Inlandabgaben befreit. Der Transitzoll wird als Zuschlag zu den Tarifzöllen vom Seezollamt erhoben; er wird an Stelle der Inlandabgaben entrichtet und daher auch im englischen Text der Verträge häufig als »Commutation Transit Tax« bezeichnet.

Um die Bedeutung des Transitsystems für die Fremden zu ermessen, ist es notwendig, kurz auf das Steuersystem Chinas einzugehen.

Die Haupteinnahmequelle für die chinesische Regierung ist die Grundsteuer, deren Betrag, obwohl im Jahre 1712 fixiert und seitdem unverändert geblieben, den größten Teil der öffentlichen Einnahmen darstellt, der übrige Teil wird eingebracht durch den Tribut, das Salzmonopol, die Seezölle, die Inlandabgaben, die Haus- und Ladensteuer, Lizenzen, Wege- und Flußabgaben usw. Im allgemeinen reichten diese Steuern für die staatlichen Bedürfnisse aus. Nachdem aber durch die Taipingrebellion (1850—1864) China finanziell an den Rand des Verderbens gebracht worden war, wurde als neue Einnahmequelle das Likin, eine Wertsteuer von $^1/_{10}$ Prozent eingeführt.

Die Likinsteuer tauchte zuerst im Jahre 1853 auf und wurde dann im Jahre 1861 für alle Provinzen durchgeführt. Sie war zunächst nur als temporäre Maßregel gedacht, wurde aber auch nach Beendigung der Taipingrebellion und nachdem die Folgen derselben längst überwunden waren, beibehalten und ist trotz der energischen Bemühungen der fremden Mächte bis auf den heutigen Tag nicht beseitigt worden. Dadurch, daß die offi-

ziellen Raten sehr bald erhöht wurden, die Erhebung der Taxen nach den Provinzen verschieden und noch mehr als die anderen Steuern der Willkür der Zollbeamten überlassen war, wurde das Likin sehr bald zu einer ungeheuren Belastung für den Handel.

Bislang war der Warenverkehr nur an den Seeplätzen besteuert worden; im Innern dagegen nur in ganz geringem Maße. Außer den verhältnismäßig geringen Inlandabgaben existierte als einzige Verbrauchs- und Produktionssteuer nur die sehr unbeträchtliche sogenannte Lo-ti-shui.

Mit Einführung des Likin änderten sich die Verhältnisse. Es ist schwer, prozentualiter genau festzustellen, wie hoch die Steuern sind, die auf den Inlandhandel in Form von Likin in den verschiedenen Provinzen gelegt sind, da es unmöglich ist, genaue Listen der tatsächlich erhobenen Abgaben zu bekommen. Ein Tarif wird zwar stets zur Information der Beamten und Händler veröffentlicht, aber in praxi ignoriert. Um ein ungefähres Bild davon zu erhalten, wie unglaublich hoch die Besteuerung ist, welche der Binnenhandel durch das Likin erfährt, möge folgendes angeführt werden.

In dem südlich vom Yangtse liegenden Teile Kiangsus bestehen über 250 Likinstationen; längs des Kaiserkanals zwischen Hangchou und Chinkiang sind alle 10 engl. Meilen Likinstationen eingerichtet. Zwischen Canton und Wuchou, auf einer Strecke von ungefähr 200 Meilen, befinden sich nicht weniger als 6 Likinstationen. Fremde Waren, die über Shanghai nach Suchou transportiert werden, müssen auf einer Strecke von etwa 80 (engl.) Meilen, abgesehen von kleinen Abgaben und Squeeze, folgende Steuern entrichten: In Shanghai Einfuhrzoll 5 Prozent, Likin $2^1/_2$ Prozent, en route bei der 1. Barriere Likin etwa $1^1/_2$ Prozent, beider 2. Barriere Likin etwa $1^1/_2$ Prozent, in Suchou Likin $2^1/_2$ Prozent, zusammen etwa 13 Prozent ad valorem. Zwischen Chinkiang und Wuhu, etwa 100 engl. Meilen, werden von denselben Waren etwa 20 Prozent ad valorem erhoben.

Dazu kommt noch, daß das Steuersystem in China gänzlich verschieden ist von der Methode, nach der in Europa die Mittel für die öffentlichen Ausgaben aufgebracht werden. Der chinesische Beamte ist vielmehr Zolleinnehmer als Zollverwalter, womit die Grundlage für Mißbrauch aller Art geschaffen worden ist.

Da ist es denn von der größten Bedeutung, daß die Verträge durch die Einführung des Transitsystems den Fremden ein Mittel gegeben haben, alle die tausenderlei Zahlungen, Belästigungen und Verzögerungen, denen die Waren im Innern ausgesetzt sind, auf einfache Weise, nämlich durch Ausnahme eines Transitpasses zu vermeiden.

Der Vertrag von Nanking (Art. X) und die British Declaration respecting Transit Duties von 1843 (1842) haben zunächst für den Transport von fremden Waren, d. h. Waren fremden Ursprungs, ins Innere unter einem Transitsystem Bestimmungen getroffen. Der Britische Tientsinvertrag von 1858, Art. XXVIII, regelte dann das Verfahren, fixierte den Betrag der Transitzölle und berücksichtigte auch — was der Nankingvertrag unberührt gelassen — den Transport von Landesprodukten, die für

die Verschiffung ins Ausland bestimmt sind, vom Innern zum Hafenplatz unter einem Transitsystem. Durch die Britischen Tariff Rules (Annex zum Britischen Tientsinvertrag) Rule II und Rule VII sowie durch die Chefoo-Konvention von 1876, Sektion III i, v, wurde das Transitsystem weiter ausgebildet. Außerdem enthalten die nachstehend aufgeführten Verträge Bestimmungen über Transitverfahren, Transitpässe und Transitzölle, die mehr oder weniger mit den oben erwähnten Bestimmungen übereinstimmen:

der Französische Tientsinvertrag von 1858, Art. XXIII,
der Preußische Tientsinvertrag von 1861, Art. XXIV,
der Schwedisch-norwegische Kantonvertrag von 1847, Art. XIII,
der Belgische Pekingvertrag von 1865, Art. XXXIII,
der Dänische Tientsinvertrag von 1863, Art. XXVII,
der Holländische Tientsinvertrag von 1863, Art. X,
der Preußische Tientsinvertrag von 1862, Art. XXXVIII,
der Spanische Tientsinvertrag von 1864, Art. XXIV,
der Italienische Pekingvertrag von 1866, Art. XXVII,
der Österreichische Pekingvertrag von 1869, Art. XXVIII,
der Japanische Pekingvertrag von 1896, Art. X, XI, XII,
die Deutsche Peking-Zusatzkonvention von 1880, Art. VII 2 und die Spezialbestimmungen dazu Nr. 7.

Gewissermaßen als Ausführungsbestimmung zu den Verträgen sind die »Regulations relating to Transit Dues, Exemption Certificates and Coast Trade« anzusehen, welche im Jahre 1861 unter Autorität von F. W. A. Bruce, britischer bevollmächtigter Minister für China, in Shanghai veröffentlicht wurden. Da sich diese »Regulations« nicht in der offiziellen Sammlung der Verträge Chinas mit den fremden Mächten, wie sie vom chinesischen Seezollamt herausgegeben worden ist, finden, so stellen sie keinen Vertrag Chinas mit England dar, sondern enthalten nur Anweisungen des britischen Gesandten für den Gebrauch von Transitpässen usw., die ursprünglich nur für die Engländer bindend sein sollten. Da die Bestimmungen dieser »Regulations« nicht im Widerspruch mit den Verträgen stehen und im Laufe der Zeit von allen Nationen, wenigstens in Shanghai, befolgt worden sind, so haben sie wohl die gleiche bindende Wirkung wie die Verträge erlangt und werden daher auch von Mayers in seiner Sammlung der Verträge Chinas mit den fremden Mächten den Verträgen eingereiht.

Die britische Supplementary Convention von 1869 sowie die Supplementary Rules dazu, welche auch Bestimmungen über den Transithandel enthalten, sind nicht ratifiziert worden und bleiben daher füglich außer Betracht.

Es soll im folgenden zunächst versucht werden, das Verfahren und die rechtlichen Verhältnisse des Transitsystems auf Grund der Vertragsbestimmungen darzustellen, um dann später zu untersuchen, welche Veränderungen das Transitpaßverfahren durch lokale Abmachungen oder einseitige Verfügungen der chinesischen Regierung erfahren hat, soweit dies von hier aus festgestellt werden konnte.

Vorausgeschickt mag werden, daß die Rechte und Vergünstigungen, die durch einen Vertrag den Angehörigen eines bestimmten Landes gewährt worden sind, auf Grund der Meistbegünstigungsklausel auch den Untertanen jeder anderen Vertragsmacht zustehen.

Ferner: wiederholt ist im englischen Text der Verträge irreführend von »Transitzöllen«, »Transit duties« die Rede, wenn eigentlich Inlandabgaben gemeint sind. Unter Transitzoll versteht man, wie schon erwähnt, eine einmalige genau festgelegte Zollabgabe, welche nie im Innern, sondern stets entweder vor oder nach dem Transport im Seehafen entrichtet wird.

Das Recht, einen Transitpaß zu benutzen und durch Zahlung des Transitzolles fremde importierte Waren oder Landesprodukte ohne weitere Abgaben durchs Innere zu transportieren, ist den Fremden durch die Verträge gewährleistet. Dies Recht stellt keine Verpflichtung dar. Der Britische Tientsinvertrag von 1858, Art. XXVIII. Abs. 2, sagt ausdrücklich: »It shall be at the option of any British subject ..... to clear his goods of all Transit duties by payment of a single charge.« Es bleibt also dem Kaufmann überlassen, ob er einen Transitpaß nehmen oder bei allen Zollstationen im Innern die tarifmäßigen Abgaben zahlen will. Letztere sind zwar gering, aber die Zahl der Zollhäuser ist Legion, und die Möglichkeit einer unvorhergesehenen Verzögerung der Güter durch die Zollbeamten vergrößern die Ausgaben. So wird also in den meisten Fällen der Kaufmann seine Waren unter Transitpaß durchs Innere transportieren lassen, denn die Beschränkungen, die in manchen Häfen mit der Ausgabe von Transitpässen verbunden sind, mögen sie zuweilen durch Zeitgrenze der Pässe, Hinterlegung von Sicherheitsgeldern, Androhung von hohen Strafen auch noch so große sein, werden immer noch das kleinere Übel bedeuten gegenüber den zahllosen Schwierigkeiten, Abgaben und Verzögerungen, die ihm von den Inlandzollstationen bei Entrichtung der Inlandzölle drohen.

Bei der Diskussion der Transitfragen muß daran gedacht werden, daß es zwei Arten von Transit gibt, Import- und Exporttransit (transit inward and outward), je nachdem fremde Waren vom Landungshafen nach einem bestimmten Platz im Innern oder Landesprodukte vom Aufkaufplatz nach einem Verschiffungshafen transportiert werden. Diese Unterscheidung ist besonders wichtig für die Erledigung der Frage, ob es auch Chinesen gestattet ist, Transitpässe zu benutzen.

Zweifellos ist es den Chinesen gestattet, Importtransitpässe zu verwenden. Waren fremden Ursprungs, einerlei wem sie gehören, können ins Innere durch Fremde oder Chinesen gebracht werden und unter Begleitung eines Transitpasses aller Vorzüge des Transitsystems teilhaftig werden. Nach dem britischen Nankingvertrag von 1842 kommt es auf den Ursprung der Waren, nicht auf die Nationalität des Eigentümers an. Wenn aber Chinesen ebenso wie Fremde Eigentümer solcher Waren sein können, so folgt daraus, daß für diese Waren Chinesen ebenso wie Fremde Transitpässe gebrauchen können. Auch Sektion III Abs. i. v der Chefoo-Konvention von 1876 betont ausdrücklich, daß, soweit Importwaren in

Frage kommen, die Nationalität der Person, welche die Waren besitzt und transportiert, unwesentlich ist.

Dagegen waren den Chinesen Ausfuhrtransitpässe ursprünglich versagt. Ausfuhrtransitpässe zu verwenden sollte ein Vertragsvorrecht sein, welches ausschließlich den Fremden gegeben wurde. Es sollte dadurch der fremde Handel einen besonderen Vorteil genießen. Der Transitzoll wird in den meisten Fällen, wenn nicht immer, viel geringer sein als die Summe der Inlandabgaben (Likin usw.), welche während des Transports der Waren durch das Innere entrichtet werden. Wenn dies Vorrecht auch den Chinesen gewährt werden würde, würden die Provinzialeinnahmen schwer geschädigt werden. Die chinesischen Händler sollten nicht das Recht haben, Landesprodukte der Besteuerung zu entziehen, welche auf allem chinesischen Handel ruht. Um so merkwürdiger ist es, daß die chinesische Regierung diesen Standpunkt später aufgegeben hat. Sie hat im Jahre 1896 durch folgende vom Tsungli Yamen dem Thron eingereichte und von diesem bestätigte Regulationen (vom Seezollamt veröffentlicht) den Chinesen, allerdings unter gewissen Beschränkungen, das Recht gewährt, sich Exporttransitpässe ausstellen zu lassen:

»Wenn chinesische Kaufleute sich ins Innere begeben, um einheimische Waren zu kaufen und nach einem Seehafen zu transportieren, so können sie bei den einzelnen Seezollämtern, analog wie fremde Kaufleute, Transitpässe erbitten, damit die transportierten Waren auf dem Wege keine Zoll- oder Likinabgaben zu entrichten haben. Bei Erbittung der Pässe müssen die Kaufleute garantieren, daß sie den sechsfachen Zoll als Strafe zahlen werden, wenn die Waren innerhalb von sechs Monaten nicht im Hafen anlangen. Wenn die Waren in sechs Monaten zur letzten Zollschranke (Likinstation) kommen, so muß dem Seezollamt Mitteilung gemacht werden, zwecks Vornahme einer Prüfung. Das Zollamt erstattet dann die ursprüngliche Garantie zurück, annulliert sie und läßt sich den dreifachen Zoll vorläufig hinterlegen. Wenn die Waren in sechs Monaten wirklich ins Ausland transportiert werden, so wird von der hinterlegten Summe der vorschriftsmäßige Ausfuhrzoll sowie der halbe Likinzoll abgezogen, der Rest zurückgegeben. Werden die Waren nicht innerhalb von sechs Monaten ins Ausland transportiert, so verfällt die ganze Summe.«

Durch diese Bestimmungen sind die Chinesen den Fremden völlig gleichgestellt, was die Entnahme von Transitpässen anlangt. Die Benutzung derselben ist ihnen aber nur unter viel erschwerenden Bedingungen gestattet, als wie sie durch die Verträge für die Fremden festgelegt sind. Die Hinterlegung eines Garantiescheins und die Verpflichtung, die Waren innerhalb von sechs Monaten in den Verschiffungshafen zu bringen, wird in den Verträgen nirgends von den Fremden verlangt. Die Beschränkungen, denen die Chinesen bei Benutzung von Ausfuhrtransitpässen unterliegen, ist wohl auch der Grund, weshalb Ausfuhrtransitpässe so selten von Chinesen entnommen werden. In Shanghai z. B. konnte kein einziger derartiger Fall festgestellt werden.

Das Verfahren bei der Benutzung von Transitpässen ist verschieden, je nachdem es sich um Import- oder Exporttransitpässe handelt.

Bei Importtransitpässen müssen nach British Tariff Rule VII, Abs. 2, in dem Hafen, in dem die importierten Waren gelandet und von dem aus sie ins Innere transportiert werden, dem Zollamt genaue Angaben über die Natur und Quantität der Güter, das Schiff, von dem sie gelandet wurden, den Platz im Inlande, für den die Waren bestimmt sind, nebst allen notwendigen Einzelheiten gemacht werden[1].

Nach Prüfung durch das Zollamt und nach Bezahlung des Transitzolles wird ein Transitzertifikat ausgestellt, das an jeder Barriere (卡 *chia*, Inlandzollstation, Likinamt) vorgezeigt und visiert werden muß. Von einem derartigen Zertifikat begleitete Waren sind von weiteren Abgaben befreit, einerlei wie weit der Bestimmungsplatz entfernt ist.

Importtransitpässe werden nur für fremde importierte Waren ausgestellt. Landesprodukte, die den fremden Waren ähneln oder in fremden Schiffen von einem anderen Hafenplatz eingeführt werden und Zoll als fremde Waren bezahlt haben, sind nicht einbegriffen (Transit Regulations 1861, § 3).

Nach der Auffassung der chinesischen Regierung ist das Zertifikat lediglich Transitzertifikat. Es deckt die Waren nur von dem Vertragshafen bis zu einem bestimmten Platz im Innern und erlischt bei der Ankunft der Waren am Bestimmungsplatz. Wenn die Waren einmal in den Strom des allgemeinen chinesischen Handels eingetreten sind, sind sie der lokalen Besteuerung (*Lo ti shui* = Platzsteuer, usw.) unterworfen. Die Waren sollen also am Bestimmungsort denjenigen Waren gleichstehen, welche ohne Transitpaß gekommen sind, und es soll dem Belieben der chinesischen Behörden überlassen sein, sie mehr oder weniger hoch zu besteuern. Bei dieser Auffassung, die von England geteilt und ausdrücklich als vertragsmäßig anerkannt ist, ist den chinesischen Behörden die Möglichkeit gegeben, die Benutzung von Transitpässen illusorisch zu machen. Sie verlegen einfach die Erhebung des Likins an die Endstation, dann haben Transitpaßwaren das volle Likin wie alle anderen Waren und außerdem noch den Transitzoll zu bezahlen, so daß es sich also nicht mehr lohnt, Transitpässe zu entnehmen. Fälle dieser Art sind wiederholt in der Provinz Kuangtung vorgekommen.

Die deutsche Regierung hat daher von jeher den Standpunkt vertreten, daß mit Transitpaß eingeführte Waren auch nach Ankunft am Bestimmungsplatz von der lokalen Besteuerung befreit sind und auf diese Waren erst Inlandabgaben erhoben werden dürfen, wenn sie das Gebiet des Bestimmungsorts verlassen, um weiter ins Inland transportiert zu werden.

---

[1] Unter Inland (內地, *nei ti*) werden alle Plätze an der Küste, an Flüssen und im Innern verstanden, welche nicht dem Fremdhandel geöffnet sind (Chefoo-Konvention 1876, Sektion III, 2).

Da die Einführung des Transitsystems den Zweck hatte, dem Fremdhandel, d. h. dem Handel mit fremden Waren einen besonderen Vorteil zu gewähren, so macht es keinen Unterschied, ob die Waren nach der Ankunft am Bestimmungsort im fremden Eigentum geblieben oder in chinesische Hände übergegangen sind. Sofern die fremden Waren, d. h. die Waren fremden Ursprungs, nur am Bestimmungsort geblieben sind, sind sie auch im chinesischen Besitz von den Platzabgaben befreit.

Auch der Einwand der chinesischen Regierung, daß die Besteuerung von fremden Waren in chinesischem Besitz eine rein chinesische Angelegenheit sei, in welche sich die Fremden nicht hineinmischen dürften, und die fremde Ware, einmal in chinesischen Händen, dem Bereich der Vertragsbestimmungen entzogen sei, zieht nicht, da durch die nachträgliche Belastung der fremden Waren die fremden Kaufleute in ihren Handelsbestimmungen direkt geschädigt werden, indem ihre chinesischen Geschäftsfreunde mit anderen Bestellungen zurückhalten werden, wenn sie die Schikanen der Likinbeamten bei nachträglicher Likinerhebung fürchten müssen. Die Unterscheidung zwischen fremden Waren, die noch im Eigentum der Fremden stehen und solchen, die bereits in das Eigentum von Chinesen übergegangen sind, ist außerdem, wie die Praxis zeigt, undurchführbar. Durch die einfache Abrede zwischen dem fremden Kaufmann und dem chinesischen Händler, daß die Ware Eigentum des Fremden bleiben solle, solange sie unverkauft am Platze ist, kann die Bestimmung umgangen werden. Wie aus den Verträgen und aus den mehrfach anerkannten Interpretationen durch die diplomatischen Missionen hervorgeht, ist das wesentliche Moment für die Behandlung fremder Waren nicht der Käufer, sondern ihr Ursprung. Auf die Nationalität des Eigentümers der eingeführten Ware kommt es nicht an.

Für Exporttransitpässe ergibt sich aus den Verträgen (British Tariff Rule VII, Abs. 3; Transitregulations 1861, § 2) folgendes Verfahren:

Landesprodukte, die von den Fremden im Innern aufgekauft worden sind, werden an der ersten Barriere, die auf dem Wege zum Verschiffungshafen passiert wird, inspiziert und aufnotiert. Der Transporteur der Waren hinterlegt ein Memorandum, in dem die Menge der Landesprodukte sowie der Verschiffungshafen angegeben sind. Da es häufig vorgekommen ist, daß die Bezahlung der Transitzölle durch den Verkauf der Produkte in transitu umgangen wurde, so muß das Memorandum in Form einer Erklärung abgefaßt sein, daß die aufgeführten Waren das Eigentum der unterzeichneten Firma sind, und daß diese sich verpflichtet, die Transitzölle darauf zu entrichten. Für das Memorandum erhält der Transporteur ein Zertifikat, das bei jeder Barriere auf dem Wege zum Verschiffungshafen vorgezeigt und visiert werden muß. Nach Ankunft bei der letzten Barriere vor dem Verschiffungshafen benachrichtigt diese das Seezollamt des Hafens und läßt die Waren nach Bezahlung des Transitzolles passieren.

Exporttransitpässe werden nur ausgegeben für Waren, welche bona fide zur Ausfuhr bestimmt sind. Landesprodukte, die nicht zur Ausfuhr,

sondern für andere Häfen Chinas bestimmt sind, können nicht durch Transitpaß gedeckt werden.

Bei der praktischen Verwertung der Transitpässe taucht sehr häufig die Frage auf, ob der Fremde in Person seine Waren transportieren muß, wenn er sie einführt oder ausführt. Nach einer Verfügung der Zentralregierung vom Jahre 1861 braucht der Fremde zwar nicht persönlich seine Güter zu begleiten, es wird aber von ihm verlangt, daß der Agent, den er an seiner Stelle schickt, zusammen mit den Gütern und Transitpaß reisen muß, wenn die Befreiung von den Inlandabgaben eintreten soll. Für die Berechtigung dieser Anordnung fehlt in den Verträgen jegliche Grundlage. Nach Art. XXVIII des Britischen Tientsinvertrages von 1858 kann jeder Fremde die Ausstellung eines Transitpasses verlangen, welcher seine Güter von allen weiteren Inlandabgaben befreit. Es ist der Paß, welcher die Güter befreit und, wenn er einmal gewährt ist, bedingungslos befreit. Es ist auch nicht gesagt, daß der Paß von der Person, welche die Waren transportiert, vorgezeigt werden muß, er braucht lediglich »vorgezeigt« zu werden. Es gibt keine Vertragsbestimmung, nach der Agent, Transitpaß und Güter zusammenreisen müssen, damit letztere von weiteren Inlandabgaben befreit sind.

Eine weitere Frage von praktischer Bedeutung ist die, ob der Verkauf in transitu von Waren, die unter Transitpaß ein- oder ausgeführt werden, gestattet ist.

Für Exportwaren ergibt sich aus den Verträgen ohne weiteres, daß der Verkauf dieser Waren in transitu verboten ist, denn British Tariff Rule VII, Abs. 5, sagt ausdrücklich: »Unauthorised sale, in transitu, of goods that have been entered as above for a port, will render them liable to confiscation.«

Der Verkauf von Importwaren in transitu ist von den Verträgen gar nicht berücksichtigt worden. In der Praxis ist scheinbar auch dieser, analog der Bestimmungen über Exportwaren, ursprünglich als verboten angenommen worden. Auf Vorschlag des damaligen deutschen Gesandten in Peking, von Heyking, hat das Tsungli Yamen den Verkauf von Importwaren in transitu gestattet und durch Note vom 3. Februar 1898 folgende Bestimmungen über den Verkauf von unter Transitpaß gehenden Importwaren veröffentlicht:

»Sind die Waren sämtlich in transitu verkauft, so sind die Transitpässe auf der nächsten Inlandzollstation zur Kassation einzureichen. Sind nicht alle Waren verkauft, so ist auf der ersten Inlandstation, welche die noch unverkauften Waren passieren, Meldung davon zu erstatten, wo die Waren verkauft wurden, welcher Gattung sie angehörten und in welcher Quantität sie verkauft wurden. Die Zollstation hat darauf auf den Pässen die entsprechenden Vermerke zu machen und sie abzustempeln. Jedoch müssen die ersten Inlandzollstationen hinter den Vertragshäfen strenge Weisung erhalten, daß sie keine bereits von ihnen abgestempelten Pässe annehmen, die dazu benutzt werden, nochmals Waren bei der betreffenden Station passieren zu lassen. Wird ein solcher bereits abgestempelter

Transitpaß vorgelegt, so verfallen sämtliche in dem Passe aufgeführten Waren der Konfiskation.«

Diese Bestimmungen, die auf den ersten Blick als dem fremden Handel außerordentlich günstig erscheinen, enthalten die Verpflichtung, einen Verkauf in transitu sofort der nächsten Inlandstation zu melden. Dadurch wird ein großer Teil der Vorteile wieder illusorisch werden, denn die Zollstation wird sofort den Käufer ausfindig machen und ihn so mit Inlandabgaben (Likin usw.) belasten, daß er in Zukunft keine mit Transitpaß eingeführten Waren mehr kauft. Der praktische Nutzen der neuen Bestimmungen wird also ein geringer sein.

Die Höhe des Transitzolles war zunächst nicht genau festgelegt worden. Der Britische Nankingvertrag von 1842 bestimmte in Art. X nur, daß der Transitzoll einen bestimmten Prozentsatz des Tarifzolles nicht überschreiten solle. Auch die Britische Deklaration von 1843 und der französische Tientsinvertrag von 1858, Art. 23, sprechen nur von einem ermäßigten Tarif, der augenblicklich in Kraft sei und in Zukunft nicht erhöht werden dürfe, ohne die Höhe des Transitzolles genau anzugeben. Sie fügen hinzu, daß, wenn chinesische Zollbeamte entgegen den Verträgen illegale oder höhere Abgaben verlangen, sie nach den Gesetzen bestraft werden sollen. Die unbestimmte Höhe der Transitzölle führte zu Mißständen, da der Transitzoll von den Lokalbehörden ganz willkürlich erhoben wurde. Daher wurde zunächst im Britischen Tientsinvertrag, Art. XXVIII, Abs. 3, bestimmt, daß der Betrag des Transitzolles möglichst zur Rate von $2^1/_2$ Prozent ad valorem berechnet werden und für jeden Artikel auf der in Shanghai abzuhaltenden Konferenz zur Revision des Tarifs festgesetzt werden solle. Durch Tariff Rule VII wurde dann der Art. XXVIII in der Weise ausgelegt und ergänzt, daß als Transitzoll die Hälfte des tarifmäßigen Zolls, für zollfreie Güter $2^1/_2$ Prozent ad valorem gezahlt werden solle. Vom Transitzoll befreit sollen nur persönliches Gepäck, Geld-, Silberbarren und fremde Münzen sein.

Über die Geltungsdauer der Transitpässe enthalten nur die Deutsche Zusatzkonvention von 1880, Art. VII, und die Spezialbestimmungen zu dieser Konvention, Abs. 7, Vorschriften. Es wird hier — lediglich für Importtransitpässe — die Geltungsdauer auf 13 chinesische Monate, vom Tage der Ausgabe an, festgesetzt. Nach Ablauf dieser Zeit dürfen die Pässe nicht länger benutzt, sondern müssen dem Zollamt, in dessen Amtsbezirk sie ausgestellt wurden, zur Löschung zurückgegeben werden.

Die Geltungsdauer der Ausfuhrtransitpässe ist nirgends in den Verträgen festgelegt. Die Folge war, daß sich im Laufe der Zeit viele Mißstände besonders durch Wiederbenutzung von schon gebrauchten Pässen herausstellten. Infolgedessen machte der Generalzollinspektor im Jahre 1872 den Vorschlag, folgende Verfallzeiten für Exporttransitpässe festzusetzen:

50 Tage für Pässe, die in der Provinz,
100 Tage für Pässe, die in benachbarten Provinzen,
200 Tage für Pässe, die in weiter entfernten Provinzen
zum Aufkauf von Waren gebraucht werden.

Nach Ablauf dieser Zeiten sollten die Pässe ungültig sein; mit ungültigen Pässen widerrechtlich transportierte Waren sämtlich konfisziert werden. Im Jahre 1876 wurden dann auch vom Tsungli Yamen mit den Vertragsmächten ein Einvernehmen in diesem Sinne erzielt. Trotzdem wurde später in den Jahren 1877, 1879 und 1881 in verschiedenen Häfen die Dauer der Transitpässe lokal festgesetzt. In vertragswidriger und daher ungültiger Weise wurden durch Vereinbarung des Zolltaotais, der Konsuln der fremden Mächte, des Generalzollinspektors und Zolldirektors in folgenden Häfen nachstehende Verfallzeiten eingeführt:

Chinkiang, Wuhu $^1/_2$ Jahr,
Pakhoi 6 Monate.
Kiungchow 3 Monate,
Canton 3 bzw. 6 Monate.

Da diese Verfallzeiten sich bewährten, sind die lokalen Abmachungen scheinbar durch die fremden Gesandten in Peking und die chinesische Zentralregierung nachträglich genehmigt worden, jedenfalls erklärten sich die fremden Gesandten im Jahre 1890 auf Vorschlag des Tsungli Yamen bereit, ihre Konsuln anzuweisen, in den Häfen, in denen noch keine Verfallzeiten bestünden, diese in Verbindung mit den Zolltaotais, Generalinspektor und Zolldirektor unter Berücksichtigung der lokalen Verhältnisse festsetzen zu lassen. In welcher Weise dies geschehen ist, wird weiter unten bei der Erörterung der besonderen Transitbestimmungen für die einzelnen Häfen auseinandergesetzt werden.

Nach den Verträgen ist den Fremden der Handel mit allen Artikeln gestattet, deren Ein- oder Ausfuhr nicht ausdrücklich verboten ist. Da die Verträge für den Transithandel keine Besonderheiten statuieren und vor allem keine spezifizierte Aufstellung von Waren für diesen Zweig des Handels bringen, so können sämtliche nicht ausdrücklich verbotene Waren unter Transitpaß ein- oder ausgeführt werden. Eine Beschränkung in der Ausgabe von Transitpässen auf eine bestimmte Zahl von Erzeugnissen ist daher vertragswidrig und unzulässig. Nicht nur sagt der Preußische Tientsinvertrag von 1861 in Artikel 6: »Les sujets des Etats Allemands contractants pourront se livrer au commerce où à leur industrie dans les ports etc.« und schließt damit eine Beschränkung des Handels auf gewisse Handelszweige aus, sondern auch die Regulations relating to Transit Dues von 1861 stehen offenbar auf dem Standpunkt, daß der Transithandel unbeschränkt erfolgen kann. In § 1: »It is at the option of the British Merchant to clear native produce to a port of shipment etc.« wird von native produce ohne alle Einschränkung gesprochen. Die chinesischen Behörden haben wiederholt versucht, über die Beschränkung der Tariff Rule III hinaus den Transithandel mit noch anderen Waren zu verbieten. So weigerte sich der Shanghai-Taotai im Jahre 1895 Transitpässe für Ziegen- und Schaffelle auszustellen mit der Begründung, daß im Jahre 1883 durch Erlaß des Handelssuperintendenten der südlichen Häfen verboten worden sei, Pässe für Felle auszustellen, da diese ein nördlicher Stapelartikel seien. Ein derartiger Erlaß, welcher den Verträgen zuwiderläuft, bleibt selbstver-

ständlich so lange rechtsunverbindlich, bis er von der chinesischen Zentralregierung in Verbindung mit den Vertragsmächten genehmigt worden ist. Ebensowenig nützt die Berufung darauf, daß der betreffende Artikel im Exporttarif nicht aufgeführt sei, oder daß noch niemals Transitpässe für derartige Artikel verlangt worden seien und deshalb keine Transitpässe dafür ausgestellt werden könnten. Die chinesischen Behörden haben dann auch in der Folge, wenn auch nach Zögern, stets Pässe für Felle und sämtliche anderen Waren ausgestellt, deren Ein- oder Ausfuhr nicht ausdrücklich durch die Verträge verboten ist.

Nach den Verträgen ist die Anzahl der Transitpässe, die von den fremden Kaufleuten beantragt werden kann und von den chinesischen Behörden ausgestellt werden muß, unbeschränkt. Die Versuche der chinesischen Behörden, zunächst eine geringere Anzahl als die beantragte auszustellen, um den Rest nach Benutzung der ersteren zu übersenden, sind daher stets erfolglos gewesen. Auch die Menge der Waren, die vermittels Transitpaß ein- oder ausgeführt werden kann, ist nach den Verträgen unbegrenzt. Es empfiehlt sich allerdings aus praktischen Gründen, mit einem Paß nur so viel Waren zu transportieren, wie z. B. auf eine Bootsladung gehen, damit jedes Boot von einem besonderen Transitpaß begleitet ist und so Schwierigkeiten und Verzögerungen bei den Zollstationen vermieden werden. Je nach der Warengattung wird also der Höchstbetrag der Waren, die durch einen Transitpaß gedeckt werden sollen, zwischen 200 und 500 Pikul schwanken. Transitpässe für Waren, die ausgeführt werden sollen, werden regelmäßig im Verschiffungshafen ausgestellt. Zuständig für die Applikation des fremden Kaufmanns und für die Ausstellung der Pässe sind daher auch stets das Konsulat und die chinesischen Behörden des Verschiffungshafens. Ausstellung von Transitpässen für Waren, die z. B. von Ningpo aus exportiert werden sollen, kann daher nicht von Shanghai durch die Shanghaier chinesischen Behörden betrieben werden: in derartigen Fällen müssen die Ningpoer chinesischen Behörden direkt angegangen werden. Von dem Verschiffungshafen aus aber können Transitpässe für Waren ausgestellt werden, die in irgendeiner Provinz aufgekauft werden sollen, mag diese auch noch so weit entfernt sein. Die Weigerung mancher chinesischer Behörden, Pässe für entferntere Provinzen auszustellen mit der Begründung, daß die Bestimmungen nur die Ausfuhr von Waren aus dem Innern gestatte, welche mittels Dschunken auf Binnenflüssen erfolgen könne oder daß auf diese Weise Unklarheiten entstehen könnten, findet in den Verträgen keine Unterlage. Transitpässe werden immer auf Distrikte, nicht auf Provinzen ausgestellt. Die Angabe der Distrikte ist erforderlich, weil die Pässe ausstellende chinesische Behörde gleichzeitig mit der Ausgabe der Pässe die Zentrallikinbehörde der betreffenden Provinz benachrichtigen und ersuchen muß, die unterstellten Likinstationen längs des Weges zu informieren. Sind die Aufkaufplätze vom Verschiffungshafen sehr weit entfernt, so werden dem Aufkäufer besondere offene Anschreiben der die Pässe ausstellenden chinesischen Behörde an die Ortsbehörden der in Betracht kommenden Distrikte mitgegeben. Auf diese

Weise wird dem fremden Kaufmann der Aufkauf der Landesprodukte erleichtert und werden Verzögerungen vermieden.

Bei Verlust eines Transitpasses muß der Verlierer nach den Spezialbestimmungen zur Deutschen Zusatzkonvention von 1880, Art. VII, Abs. 3, eine formelle Anzeige des Tatbestandes bei der nächsten chinesischen Behörde machen, welche das weitere veranlaßt. Bei unrichtigen Angaben werden die transportierten Waren konfisziert.

Gegen den Mißbrauch von Transitpässen statuieren die Verträge wiederholt Strafbestimmungen. So soll nach Tariff Rule VII jedes Zuwiderhandeln gegen die Vertragsbestimmungen Konfiskation der transportierten Waren zur Folge haben. Wenn versucht wird, mehr Waren als im Passe angegeben sind, zu passieren, so werden alle Waren derselben Gattung konfisziert. Kann die Bezahlung des Transitzolles nicht bewiesen werden, so werden die Waren angehalten, bis der Zoll nachgezahlt ist. Für die Benutzung eines verfallenen Passes sehen die Verträge keine Strafe vor. Auf Vorschlag des deutschen Gesandten soll in solchen Fällen keine Strafe eintreten, sondern die Waren sollen so behandelt werden, als wenn sie nicht durch einen Transitpaß gedeckt wären. Wenn nach Ablauf der Geltungsdauer die Rückgabe des Passes unterlassen wird, soll nach den Spezialbestimmungen zur Deutschen Zusatzkonvention, Art. VII. Abs. 3, ein neuer Paß nicht eher ausgestellt werden, als bis der alte zurückgegeben ist. Anderseits sollen aber auch Zollbeamte, welche entgegen den Bestimmungen Zoll überheben, nach chinesischem Recht bestraft werden.

Für den Yangtse gelten besondere Bestimmungen. Der plötzliche Aufschwung des Handels von Shanghai im Jahre 1861, welcher der Freigabe des Handels auf dem Yangtse und nach den Küstenplätzen verdankt wurde, war mit vielen Unregelmäßigkeiten verbunden. Um besonders die Schwierigkeiten des Küstenhandels zu beseitigen, wurde bestimmt, daß auf fremde Einfuhrgüter, welche den Yangtse hinauf, oder auf Landesprodukte, welche den Yangtse hinunter befördert werden zwischen Häfen, die dem internationalen Verkehr geöffnet sind, kein Transitzoll gezahlt werden solle. Sobald aber die fremden Einfuhrgüter ins Innere von einem dieser Häfen geschafft werden oder die Landesprodukte vom Inland zu einem dieser Häfen ausgeführt werden, müssen sie Transitzoll entrichten, wenn für sie ein Transitpaß entnommen ist oder aber, wie andere Waren, die gewöhnlichen Inlandabgaben (Transit Regulations 1, § 5).

Für die Verzollung der mittels Transitpaß aus dem Innern herbeigeschafften Waren ist immer der Hafen maßgebend, in dem der Transitpaß ausgestellt wurde. War der Transitpaß z. B. in Shanghai ausgestellt, so können die Waren nicht von Hankau aus exportiert und demgemäß verzollt werden, sondern müssen mit Binnenlandbeförderungsmittel oder Inlanddschunken nach Shanghai gebracht werden, um dort exportiert und verzollt zu werden. Sollen die Waren dagegen von Hankau aus exportiert und per Dampfer nach Shanghai geschafft werden, so müssen die Transitpässe auch in Hankau ausgestellt werden, damit sie dort verzollt werden können. Es ist selbstverständlich (vgl. Britischer Tientsinvertrag, Art. XXVIII),

daß durch die Bezahlung des Transitzolles die tarifmäßigen Ein- und Ausfuhrzölle in keiner Weise berührt werden, sondern jedesmal getrennt von diesen und in vollem Umfange entrichtet werden müssen.

Über die Zeit, innerhalb welcher die im Inland aufgekauften und unter Transitpaß in den Hafen gelangenden Landesprodukte ins Ausland verschifft werden müssen, geben die Verträge keine allgemeinen Bestimmungen. Nur für die Japaner tritt nach dem Japanischen Pekingvertrag von 1896, Art. XII, eine Befreiung der von Japanern aufgekauften Landesprodukte von Inlandabgaben bei Zahlung des Transitzolles ein, wenn die Güter tatsächlich innerhalb von 12 Monaten vom Tage der Bezahlung des Transitzolles an ins Ausland exportiert werden. Allen anderen Nationen ist die Zeit der Ausfuhr nicht vorgeschrieben. Die Verträge verlangen nur von ihnen, daß die Landesprodukte überhaupt exportiert werden, wenn die Vorteile des Transitsystems zur Anwendung kommen sollen (vgl. Chefoo-Konvention von 1876, III, Art. IV). Eine Kontrolle darüber, daß die Waren auch tatsächlich exportiert werden, kann unter diesen Umständen von den Zollbehörden natürlich nicht ausgeübt werden.

Die lokalen Transitpaßregulationen.

Die im I. Teil erörterten Transitpaßregulationen, wie sie in den Verträgen festgelegt sind, gelten heutigen Tages, was Exporttransit anlangt, in dieser Weise nur noch an sehr wenigen Plätzen. Die Vertragsbestimmungen wurden vielfach umgangen, und zwar in solcher Weise, daß es den chinesischen Behörden unmöglich war, diese Umgehungen zu verhindern oder zu ahnden. Die chinesischen Behörden sahen sich daher veranlaßt, lokale Exporttransitpaßregulationen in den einzelnen Häfen einzuführen. Diese neuen Verordnungen sind in den meisten Fällen ohne die Zustimmung der diplomatischen Vertreter der Vertragsmächte in Peking zustandegekommen. Da sie außerdem im Widerspruch mit den Verträgen stehende Beschränkungen und Belastungen des Transithandels, durch Hinterlegung eines Bond, Fristen, Zollstrafen, Verpfändung usw. enthalten, erscheinen sie vom rechtlichen Standpunkt aus unhaltbar.

Diese Auffassung ist früher von Deutschland und den andern fremden Mächten klar vertreten worden. Als im Jahre 1872 das Tsungli Yamen bei den Gesandten in Peking anregte, neue beschränkende Bestimmungen für den Transithandel einzuführen, wurden die vorgeschlagenen Regulationen vom Auswärtigen Amt als unannehmbar bezeichnet. Im Jahre 1879 wurden sämtliche Konsulate von den Gesandten Deutschlands, Englands, Rußlands, Frankreichs und der Vereinigten Staaten angewiesen, neuen Transitregulationen, welche die Lokalbehörden einzuführen versuchen würden, nicht ihre Zustimmung zu geben. Bei späteren Versuchen der chinesischen Regierung, Transitpaßregulationen in Shanghai einzuführen, (im Jahre 1890) verlangt das diplomatische Korps in Peking, daß die Verhandlungen der Lokalbehörden in Shanghai mit dem Konsularkorps auf die Dauer der Pässe beschränkt wird.

Dieser strenge Standpunkt ist später in Peking aufgegeben worden. Man wird sich also örtlich mit dem bestehenden Zustand abzufinden haben, sollte aber stets im Auge behalten, daß sämtliche lokalen Transitpaßregulationen mit den Verträgen im Widerspruch stehen und in rechtlich unwirksamer Weise zustandegekommen sind, wenn sie auch im Laufe der Zeit eine Art Gewohnheitsrecht geworden sein mögen. (Nur die Bestimmungen über Exporttransitpässe sind örtlich abgeändert worden. Für Importtransitpässe kommen überall noch die Vertragsbestimmungen zur Anwendung.)

Das Transitwesen wurde örtlich zuerst im Jahre 1876 in Chinkiang geregelt. Die sogenannten Chinkiang-Transitpaßregulationen sind dann das Vorbild für die späteren lokalen Regulierungen fast sämtlicher Vertragshäfen geworden. Als ihr Entstehungsgrund wird folgendes angegeben:

Bald nach der Eröffnung Chinkiangs entstand dort ein großer Handel mit Transitpässen. Die wenigsten der für die fremden Kaufleute entnommenen Transitpässe wurden aber von diesen selbst benutzt; der größte Teil derselben wurde vielmehr gegen Entgelt an Chinesen weitergegeben, welche auf diese Weise ihre Waren likinfrei nach Chinkiang bringen konnten. Das Geschäft erwies sich für beide Teile so lukrativ, daß immer mehr chinesische Kaufleute nach Chinkiang kamen, welche von diesem Verfahren Nutzen zogen. Die günstige Entwicklung, welche Chinkiang im Laufe der Jahre genommen hat, wird zum großen Teil auf die mißbräuchliche Benutzung von Transitpässen zurückgeführt.

Um diese Mißbräuche zu beseitigen, wurden im Jahre 1876 neue Regulationen für den Handel mit Transitpässen durch Vereinbarung des Chinkianger Zolltaotai, Zolldirektors, des englischen und amerikanischen Konsuls eingeführt. Die Genehmigung der Behörden in Peking, welche zur Gültigkeit der neuen Bestimmungen erforderlich gewesen wäre, wurde nicht eingeholt. Man versicherte sich nur der Zustimmung Sir Roberts Harts sowie des Generalgouverneurs in Nanking und setzte die neuen Regulationen in Kraft. Die Bestimmungen sind dann in den Jahren 1879 und 1880 auf Verlangen der Chinkianger Konsuln revidiert worden und befinden sich noch heute in Kraft.

Die Chinkianger Transitregulationen enthalten, verglichen mit den Bestimmungen über Transitpässe, wie sie in den Verträgen festgelegt sind, folgende Besonderheiten und Beschränkungen:

Die Chinkiangregulationen treffen in 10 Artikeln Bestimmungen über den Exporttransithandel.

Zur Erlangung eines Transitpasses ist erforderlich, daß der Antragsteller einen Bond (Verpflichtungsschein) unterzeichnet, in dem er verspricht, sich den Regulationen in allen Stücken zu unterwerfen und für den Fall einer Zuwiderhandlung eine Strafe in Höhe des sechsfachen Betrages des Exportzolles zu zahlen. Zugleich muß er den chinesischen Zollbehörden für die Erfüllung aller im Bond übernommenen Verpflichtungen, d. h. also für die Erfüllung aller Vorschriften der Chinkiangregulationen, ein Pfandrecht an den eingekauften Waren einräumen, welches den Vorzug vor allen

anderen Rechten gewährt. Der Konsul des Landes, welchem der Antragsteller angehört, siegelt den Bond und übersendet ihn dem Zolldirektor zu derselben Zeit, zu welcher die Applikation für den Transitpaß dem Zollsuperintendent eingereicht wird. Chinesische Kaufleute übersenden Bond und Applikation direkt dem Zollsuperintendent. Durch die Einreichung des Bond soll eine Gewähr dafür geschaffen werden, daß die Waren auch wirklich nach Chinkiang gebracht und nicht unterwegs veräußert oder verbraucht werden. Derartige Bonds müssen auch für Waren eingereicht werden, welche nach Chinkiang gebracht werden unter Transitpässen, die nicht in Chinkiang ausgestellt sind.

Geltungsdauer der Transitpässe: Die Pässe sind 6 Monate gültig; wenn sie innerhalb dieser Zeit nicht gebraucht worden sind, müssen sie nach Ablauf der 6 Monate zur Löschung an den Zollsuperintendenten durch den Konsul zurückgegeben werden. Benutzte Pässe gelten vom Tage der Ausstellung des Transitzertifikats an der ersten Zollbarriere weitere 6 Monate. Innerhalb dieser Zeit müssen die Waren an der Chinkiang am nächsten liegenden Barriere ankommen. Bei unverschuldetem Aufenthalt der Waren en route — durch Verschulden der Zollbeamten, force majeure, Zufall wie Flut, Rebellen usw. — muß unter Darlegung der Umstände der Zollsuperintendent sofort um Verlängerung der Frist ersucht werden. Die für das Überschreiten der Zeit angekündigten Strafen treten erst dann ein, wenn die Güter nicht in der erweiterten Frist im Hafen ankommen.

Verlust eines Transitpasses durch Diebstahl usw. muß sofort dem Chinkianger Zollamt berichtet werden, damit der Paß entwertet und das Transitzertifikat widerrufen wird, andernfalls wird der Verlierer für den unrechtmäßigen Gebrauch des abhanden gekommenen Passes verantwortlich gemacht.

Bei Aufgabe des Geschäfts oder Abreise von Chinkiang müssen alle noch nicht benutzten Pässe zurückgegeben werden. Für Güter, die sich noch unterwegs befinden, oder welche auf die Verschiffung im Hafen warten, muß der Vertreter des Applikanten einen neuen Bond im Zollamt deponieren, in dem er sich verpflichtet, alle Bedingungen des ursprünglichen Bonds zu erfüllen.

Bei Beschädigung der Waren im Hafen soll auf Antrag des Kaufmanns ein Zollbeamter den wirklichen Betrag des Schadens abschätzen; nach dem Ergebnis dieser Schätzung wird der Exportzoll herabgesetzt.

Soll vor der Verschiffung eine Neuverpackung der Güter vorgenommen werden, so muß die Zollbehörde die Identität der Güter feststellen und die Genehmigung erteilen. Die Neuverpackung findet in Gegenwart eines Zollbeamten unter dessen Aufsicht statt. Unautorisierte Neuverpackung und willkürliche Veränderung der Waren durch Hinzufügen anderer Güter hat den Verfall der Bondsumme zur Folge.

Die Ausfuhr der Waren nach dem Ausland oder Verschiffung nach einem anderen Vertragshafen zur Ausfuhr ins Ausland muß innerhalb von

6 Monaten nach der Ankunft in Chinkiang geschehen, andernfalls muß $2^1/_2$ mal Exportzoll als Strafe und Ersatz gezahlt werden. Werden die Waren zunächst nach einem andern Vertragshafen verschifft, um erst später ausgeführt zu werden, so muß zunächst ein halber Exportzoll deponiert werden. Kann später keine Bescheinigung des Zollamts des andern Hafens beigebracht werden, daß die Waren innerhalb von 6 Monaten ins Ausland verschifft worden sind, so verfällt der halbe Zoll und es muß außerdem noch zweimal Exportzoll als Strafe gezahlt werden.

Um zu verhindern, daß die Waren in Chinkiang verbleiben und zu gewährleisten, daß die Waren zum Export gelangen, scheint man in Chinkiang praktisch in der Weise zu verfahren, daß jedesmal bei Ausstellung der Transitpässe die Hinterlegung des dreifachen Betrages des Exportzolles verlangt wird. Werden die Waren dann demnächst ausgeführt, so erhält der Kaufmann die Hälfte des hinterlegten Betrages zurück, während mit der anderen Hälfte der Exportzoll und der die Hälfte desselben betragende Transitzoll beglichen wird.

Zuwiderhandlungen gegen die Regulationen werden mit Verfall des im Bond verpfändeten sechsfachen Betrages des Exportzolles bestraft. Wenn die Bondsumme durch den Konsul eingetrieben werden muß, werden keine neuen Transitpässe dem betreffenden Kaufmann ausgestellt, die schon entnommenen Pässe aber durch den Zollsuperintendenten gelöscht und die Transitzertifikate widerrufen.

Es wird sehr häufig behauptet, daß auf Grund der Chinkiangregulationen nur für 31 Warengattungen Transitpässe ausgestellt werden könnten. Aus dem Wortlaut der Regulationen, wie er als offiziell gilt, geht eine derartige Beschränkung nicht hervor. Zuweilen wird allerdings noch ein XI. Artikel als Bestandteil der Chinkiangregulationen angeführt und in diesem folgende 31 Warengattungen aufgezählt, für die allein Transitpässe beantragt werden könnten:

Seide	Wallnüsse
Talg	Schwarze Datteln
Hanf	Melonenkerne
Lack	Dattelpflaumen
Rote Datteln	Lilienblumen
Bambusmatten	Getrocknete Datteln
Hörner	Häute
Seife	Bohnenöl
Schweinsborsten	Wolle
Grobes Papier	Feines Papier
Erdnüsse	Medizinen
Rohbaumwolle	Erdnußöl
Sesamöl	Senna
Tabaksblätter	Strohborten
Fadennudeln	Samshu.
Knochen	

Wie bereits im I. Teil auseinandergesetzt wurde, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß eine Beschränkung in der Ausgabe von Transitpässen auf bestimmte Warengattungen im Widerspruch mit den vertragsmäßigen Rechten steht und daher ungültig ist. Der Artikel XI der Chinkiangregulationen ist auch nie streng durchgeführt worden. Er verdankt vielleicht dem Umstande seine Entstehung, daß es zur Zeit der Einführung der Chinkiangregulationen nur die im Artikel XI aufgeführten Exportartikel gab. Die chinesischen Behörden berufen sich bei der Ausstellung von Transitpässen für neue Waren zuweilen auf den Artikel XI, haben aber auf Vorstellungen nie gezögert, die zunächst verweigerten Pässe nachzuliefern.

Die Chinkiangregulationen sollen durch einen Erlaß der chinesischen Zentralregierung aus dem Jahre 1886 für alle Häfen Gültigkeit erlangt haben. Da dieser Erlaß niemals die Zustimmung der Vertragsmächte gefunden hat, ist er natürlich, ebenso wie die Bestimmungen selbst, nichtig. Nichtsdestoweniger sind im Laufe der Zeit die Chinkiangregulationen in derselben oder in etwas veränderter Form in den meisten Vertragshäfen eingeführt worden.

Nanking.

Es gelten die Chinkiangregulationen unverändert.

Kiukiang.

Es gelten die Chinkiangregulationen unverändert.

Wuhu.

Es gelten die Chinkiangregulationen unverändert.

Hankau.*

Die in Hankau geltenden Transitbestimmungen vom 1. März 1903 sind den Chinkiangregulationen nachgebildet, sie enthalten folgende Besonderheiten:

Transitpässe werden unbeschränkt für chinesische Produkte jeder Art ausgestellt. Werden weniger Waren aufgekauft und mit dem Paß transportiert, so muß ein entsprechender Vermerk bei der ersten Barriere auf dem Zertifikat gemacht und der Zollsuperintendent des Verschiffungshafens benachrichtigt werden. Bei Verschiffung zunächst nach einem anderen Vertragshafen muß ein Exportzoll gezahlt, ein anderer hinterlegt werden; dieser verfällt, wenn nicht nachgewiesen wird, daß die Waren innerhalb von 6 Monaten ins Ausland exportiert worden sind. Transitpässe und Zertifikate sind nicht übertragbar.

Ningpo.

Es gelten die Chinkiangregulationen unverändert.

Fuchou.

Die Fuchou-Transitregulationen sind seit dem 13. August 1907 in Kraft und ebenfalls den Chinkiangregulationen nachgebildet. Als Besonderheiten sind hervorzuheben:

Mit den Transitpässen dürfen auch weniger als der im Paß angegebene Maximalbetrag der Waren transportiert werden. Eventuelle Strafen werden dann nach dem wirklichen Betrag der Waren auf Grund des Zertifikats festgesetzt. Die Geltungsdauer der Pässe beträgt 8 Monate für alle Plätze in der Provinz. Nach der Ankunft in Fuchou müssen die Waren innerhalb von 12 Monaten ins Ausland verschifft werden.

Amoy.

Im Jahre 1907 wird die Einführung der Fuchouer (Chinkiang-) Regulationen vom Konsularkorps abgelehnt. Amoy ist neben Shanghai einer der wenigen Häfen, in dem es keine kodifizierten Transitpaßbestimmungen gibt, sondern Transitpässe auf Grund der Vertragsbestimmungen entnommen werden.

Swatau.

Die in Swatau geltenden Transitregulationen vom 17. Juni 1907, welche ebenfalls in Anlehnung an die Chinkiangregulationen entstanden sind, bringen folgende Neuerungen:

Transitpässe dürfen nur für wirklich fremde Kaufleute ausgestellt werden. Als Bondsumme wird nur der fünffache Betrag des Exportzolles verlangt. Geltungsdauer für Pässe, welche in der Provinz Kuangtung benutzt werden, 6 Monate, dagegen 9 Monate für solche, welche außerhalb der Provinz gebraucht werden. In derselben Weise sind 9 Monate als Zeitgrenze gesetzt, in der Waren aus einer andern Provinz von der ersten Barriere in den Hafen geschafft werden müssen, für Waren aus der Provinz dagegen nur 6 Monate. Nicht für den Export bestimmte oder nicht exportierte Waren (wegen Beschädigung) müssen Zoll und Likin zahlen.

Canton.

Die seit 1897 in Canton geltenden Transitpaßbestimmungen sind »die den Cantonverhältnissen angepaßten Chinkiangregulationen«. Sie sind seinerzeit vom Generalgouverneur und britischen Konsul in Canton vereinbart und auch auf deutsche Kaufleute zur Anwendung gebracht worden. Sie sind im allgemeinen günstiger als die früher in Canton geltenden sogen. Tattenbachschen Regulationen, welche vom Grafen Tattenbach mit dem Tsungli Yamen vereinbart waren. Sie stimmen fast wörtlich mit den Chinkiangregulationen überein und enthalten nur folgende Abweichungen:

Die erste Zollbarriere, bei der das Memorandum hinterlegt und gegen ein Transitzertifikat umgetauscht wird, muß im Paß angegeben sein. Es können auch geringere Quantitäten von Waren aufgekauft werden als im Paß angegeben sind. Strafen werden dann nach dem Betrage der wirklich gekauften Waren auf Grund des Transitzertifikats berechnet. Geltungsdauer

der Pässe, welche in Kuangtung gebraucht werden, 6 Monate, für benachbarte Provinzen 9 Monate und für entferntere Provinzen 13 Monate. Verluste von Pässen sind den Canton-Zollbehörden zu melden. Letzte Barriere ist die Customs Jetty in Canton. Wenn Waren nach Canton mit Transitpässen gebracht werden, welche in einem andern Hafen ausgestellt sind, muß ein Bond nach den Cantonregulationen eingereicht werden.

Shanghai.

Auch in Shanghai hatten sich im Laufe der Zeit bei der Benutzung von Transitpässen große Mißstände herausgestellt, indem von den entnommenen Pässen höchstens die Hälfte zurückgegeben und mit den andern Mißbrauch getrieben wurde. Infolgedessen tauchte bereits im Jahre 1879 die Frage auf, die Chinkianger Regulationen auch in Shanghai einzuführen. Zu gleicher Zeit aber hatte bereits das diplomatische Korps in Peking, welches von den Bemühungen der chinesischen Behörden, lokale Regulationen über das Transitpaßwesen herbeizuführen, gehört hatte, die Sache aufgenommen und ihre entsprechenden Konsuln in Shanghai angewiesen, in keinem Falle ihre Zustimmung zu irgendwelchen Abmachungen zu geben, die nicht genau den Bestimmungen der Verträge entsprächen, ohne dazu ausdrücklich von Peking ermächtigt worden zu sein. Es sei vergeblich, ungehörig und rechtswidrig, wenn die chinesischen Behörden an verschiedenen Orten versucht hätten, Fragen von allgemeiner Tragweite und Bedeutung durch Verhandlungen an Ort und Stelle zu erledigen. Als daher im Jahre 1890 der damalige Taotai Nieh in Shanghai, der von Peking angewiesen war, betreffs der Dauer der Transitpässe mit den konsularischen Vertretern der Mächte in Verbindung zu treten, versuchte, bei dieser Gelegenheit auch gleich die sämtlichen Chinkiangregulationen in Shanghai einzuführen, konnte der Erfolg dieses Versuches von vornherein nicht zweifelhaft sein. Die vom Taotai dem Konsularkorps übersandten vorläufigen Regulationen, sogen. »Draft of provisional Rules for the issue and surrender of Transit Passes (outward) at the Port of Shanghai, based on those now in use at Chinkiang« stimmen fast wörtlich mit den Chinkianger Bestimmungen überein. Neu ist Artikel X, der die 31 Transitgüter tatsächlich aufführt (im authentischen Text der Chinkiangregulationen ist diese Aufzählung nicht vorhanden) und davon spricht, daß jede Firma nur unter zwei Hongnamen Pässe beantragen, für jeden Distrikt nicht mehr als 20 Pässe für Lilienblumen und 10 Pässe für andere Waren gleichzeitig in Gebrauch haben dürfe. Auch wird im Gegensatz zu den Chinkiangregulationen verlangt, daß der als Strafe für die nicht rechtzeitige Ausfuhr verfallende $2^1/_2$fache Zoll vorher deponiert werden müsse.

Es ist ohne weiteres klar, daß diese Bestimmungen den Verträgen zuwiderlaufen. In diesem Sinne sprachen sich auch die deutsche Firma Melchers & Co. und die internationale Handelskammer aus, welche Abänderungsvorschläge einreichten und besonders die Bestimmungen über Dauer der Pässe, Strafen und Artikel X als vertragswidrig verurteilten. Das Konsularkorps sah gemäß seinen Instruktionen in dem Draft unan-

nehmbare Bestimmungen, deren Zurückweisung durch die diplomatischen Vertreter dem Interesse des Handels dienen würde. Auf Anweisung von Peking wurde nicht der ganze Entwurf, sondern von vornherein die Dauer der Exporttransitpässe zum Gegenstand der Verhandlungen mit dem Taotai gemacht. Das Konsularkorps war für eine Verfallzeit von 2 Jahren, während der Seezolldirektor Bredon eine solche von 9 Monaten für Kiangsu und Chekiang und von 1 Jahr für die anderen Provinzen in Vorschlag brachte. Auf Anregung der Handelskammer einigte man sich auf 12 Monate vom Tage der Ausstellung bis zur Ankunft der Güter im Hafen, vorausgesetzt, daß die Quittung, welche für den Paß gegeben wurde, als Beweis für die Bezahlung des Transitzolles angenommen würde. Das Abkommen befindet sich, nach Bestätigung durch das diplomatische Korps in Peking und des Tsungli Yamen, seit dem 7. Juni 1891 in Kraft (vgl. den Vermerk in roter Tusche auf den Transitpässen, Seniorkonsul war damals der englische Generalkonsul Mr. Hughes). Strafen für die Benutzung von verfallenen Pässen wurden nicht festgesetzt; ebenso blieb die Frage unentschieden, wie lange vor dem 7. Juni 1891 ausgestellte, nicht limitierte Pässe gültig sein sollten. Dagegen wurde noch bestimmt, daß die Angabe vernünftiger Gründe, höherer Gewalt usw. und die Frist von einem Jahre auf Applikationen beim Konsul durch die chinesischen Behörden erweitert werden können.

Die vorstehende Vereinbarung über die Verfallzeit ist die einzige lokale Bestimmung, welche in Shanghai für den Handel mit Transitpässen gilt. Shanghai ist also einer von den wenigen Orten, an denen es kein kodifiziertes Transitpaßrecht gibt, sondern nach wie vor die Bestimmungen der Verträge, wie sie im I. Teil näher erörtert sind, zur Anwendung kommen.

Praktisch ist das Verfahren bei Benutzung von Transitpässen in Shanghai folgendes:

1. Bei Importtransitpässen.

Der fremde oder chinesische Kaufmann appliziert auf einem vom Zollamt gelieferten Formular, unter genauer Angabe der einführenden Person, Waren usw. beim Seezolldirektor für die Ausstellung eines Einfuhrtransitpasses, der nach Entrichtung des Transitzolles ausgehändigt wird. Der Paß ist je nach dem Bestimmungsort für die Süd- oder Nordbarriere von Shanghai ausgestellt und muß bei jeder Zollbarriere im Innern zur Visierung vorgezeigt werden. Ob die Waren wirklich an ihren Bestimmungsort gelangen, ist gleichgültig. Verkauf (in transitu) unterwegs ist gestattet. Sobald der Transitzoll gezahlt und der Transitpaß gewährt ist, kümmert sich das Zollamt nicht mehr um den Verbleib der Waren.

2. Für Exporttransitpässe.

Das Verfahren ist verschieden für den chinesischen oder fremden Applikanten. Der Chinese wendet sich direkt an das Seezollamt, welches ihm nach Einreichung eines Bond und unter ähnlichen Beschränkungen,

wie sie die Chinkiangregulationen auch für Fremde statuieren, den Transitpaß gewährt (vgl. auch S. 7 ff.).

Der fremde Kaufmann macht eine Eingabe an seinen Konsul, welche genaue Angaben über die Art und Menge der aufzukaufenden Waren, Aufkaufsort usw. enthält. Der Konsul beantragt daraufhin die Ausstellung des Transitpasses beim Zollsuperintendenten. Letzterer stellt den Paß aus, stempelt ihn ab und übersendet ihn dem Zollamt, welches ihn ebenfalls abstempelt und dem Konsul zustellt. Auf dem Paß muß der Applikant erklären, daß die aufzukaufenden Waren sein Eigentum sind, und sich verpflichten, bei Rückgabe des Passes durch die im Paß angegebene Barriere oder nach Ankunft der Waren bei der letzten Barriere vor dem Verschiffungshafen den Transitzoll zu entrichten. Diese Verpflichtung muß vor dem Konsul gezeichnet werden, welcher zur Beglaubigung dessen sein Siegel beidrückt. Daraufhin wird der Paß zur Benutzung dem Applikanten ausgehändigt.

Der Transitpaß besteht aus drei miteinander verbundenen Ausfertigungen, welche inhaltlich miteinander übereinstimmen und folgendem Zwecke dienen. Nach Ankunft der Waren bei der ersten Barriere im Innern werden Menge und Gewicht der Waren sowie Verschiffungshafen im Paß eingetragen. Darauf werden die drei Ausfertigungen des Passes voneinander getrennt. Eine derselben wird von der ersten Barriere zu den Akten genommen, eine andere wird durch einen Eilboten dem Seezollamt des Verschiffungshafens übersandt. Die dritte Ausfertigung wird dem Transporteur der Waren übergeben, um unterwegs als Ausweis zu dienen. Sie tritt an die Stelle des im Text des Passes erwähnten Passierscheins (Zollzertifikat) und muß wie dieses bei allen Barrieren auf dem Wege zum Hafen zur Visierung vorgezeigt werden. Nach Ankunft der Waren bei der letzten Barriere vor dem Verschiffungshafen wird zunächst der Transitzoll im Seezollamt des Verschiffungshafens entrichtet, worauf gegen Vorweisung der Zollquittung die Waren bei der letzten Barriere passiert werden. Die Waren müssen innerhalb eines Jahres vom Tage der Ausstellung des Passes an bei der letzten Barriere vor dem Verschiffungshafen anlangen. Nach Ablauf dieser Zeit wird der Paß ungültig und muß zur Entwertung zurückgegeben werden.

Besondere Bestimmungen gelten in Shanghai für den Aufkauf und Export von Ziegenfellen. Seit langer Zeit werden bei der Ausstellung von Transitpässen für derartige Artikel von den chinesischen Behörden Schwierigkeiten gemacht. Früher wurden Transitpässe für Ziegenfelle überhaupt verweigert (vgl. S. 17); später wurden dann die Pässe unter besonderen Beschränkungen gewährt. Wie bereits erwähnt, steht die deutsche Regierung auf dem Standpunkt, daß jede Beschränkung in der Ausstellung von Transitpässen in Häfen, in denen es keine lokalen Transitregulationen gibt, vertragswidrig und unzulässig ist. Da die Chinkiangregulationen nie für Shanghai anerkannt sind, ist es daher auch widerrechtlich und unzulässig, sie bei dem Handel mit Ziegenfellen zur Anwendung zu bringen. Trotzdem wird bei der Ausstellung von Transitpässen für Ziegenfelle die

Beobachtung der Chinkiangregulationen auch von deutschen Kaufleuten verlangt. Auf jedem Transitpaß, der für Ziegenfelle ausgestellt wird, erscheint ein Vermerk in roter Tusche, welcher die Einreichung eines Bond für das rechtzeitige Eintreffen der Waren im Hafen (innerhalb von 12 Monaten) gemäß den Chinkiangregulationen vorschreibt. Auch in den den Pässen beigefügten Anschreiben an die Lokalbehörden wird unter Hinweis auf die Verhandlungen mit dem englischen Generalkonsul in dieser Angelegenheit sowie auf die Bereitwilligkeit englischer Kaufleute, den verlangten Bond einzureichen, die Befolgung der Chinkiangregulationen verlangt. Deutscherseits ist stets gegen ein derartiges Ansinnen protestiert und die Vertragswidrigkeit und Unzulässigkeit des Verlangens der chinesischen Behörden betont worden.

In der Praxis wird in Shanghai vom Seezollamt die Befolgung der Chinkiangregulationen bei dem Aufkauf von Ziegenfellen nur insoweit verlangt und auch durchgeführt, als bei Ankunft der Felle in Shanghai nach Zahlung des Transitzolles der fünffache Betrag des Transitzolles als Sicherheit dafür hinterlegt werden muß, daß die Waren innerhalb von 6 Monaten ins Ausland exportiert werden. Bei rechtzeitiger Ausfuhr wird nach Zahlung des Exportzolles das Deposit zurückgewährt. Auch die deutschen Kaufleute haben sich bisher diesem Verfahren ohne Widerspruch unterworfen. (Die Einreichung eines Bond wird nicht verlangt.)

Eine weitere Besonderheit existiert seit langen Jahren in Shanghai bei dem Handel mit Seide. Bereits seit dem Jahre 1861 wird bei der Ausfuhr von Seide der Nachweis verlangt, daß Likin oder Transitzoll bei dem Transport der Seide aus dem Innern nach Shanghai entrichtet worden ist. Zu diesem Zwecke werden nach Ankunft der Waren unter Transitpaß bei Bezahlung des Transitzolles besondere Bescheinigungen nach Muster von der Seezollbehörde ausgestellt. Kann bei der späteren Ausfuhr der Seide eine derartige Bescheinigung nicht nachgewiesen werden, so muß der Transitzoll nachgezahlt werden.

Durch die Einführung des Transitsystems sollte der Fremdhandel eine besondere Vergünstigung erfahren. In den Häfen, in denen keine beschränkenden lokalen Transitregulationen bestehen, sind diese Vorteile sicherlich auch vorhanden. Daß viele fremden Kaufleute es trotzdem vorziehen, ihre Waren ohne Transitpaß zu transportieren, hat seinen Grund in folgendem. Die chinesischen Beamten finden sehr häufig Mittel, bei Ankunft der Waren auf dem Inlandmarkt — der ja in dem Transitpaß angegeben sein muß — die Differenz zwischen dem Transitzoll und den sonst zu entrichtenden Inlandabgaben durch erhöhte Besteuerung am Bestimmungsplatz wieder auszugleichen, und man kann ruhig annehmen, daß die fremde Ware zur Zeit, wo sie in den Besitz des chinesischen Verbrauchers übergeht, ebenso hoch besteuert und daher ebenso teuer ist, als wenn sie ohne Paß eingeführt worden wäre und die regulären Inlandabgaben bezahlt hätte (vgl. auch S. 6).

In Shanghai ist der Handel unter Transitpaß in der Zunahme begriffen, wie aus folgender Statistik der Seezolleinnahmen Shanghais während der letzten fünf Jahre hervorgeht:

in 100 000 Haikuan Taels				
1906	1907	1908	1909	1910
125 035	156 243	168 128	211 912	235 238

Der Wert der unter Transitpaß von und nach Shanghai transportierten Waren stellt sich wie folgt dar:

	in Millionen Taels				
	1906	1907	1908	1909	1910
unter Exporttransitpaß	4,6	5,9	6,4	7,9	8,5
unter Importtransitpaß	1,3	1,6	1,9	2,7	3,2

Gestiegen ist besonders die Benutzung von Transitpässen beim Transport von Kohlen, Petroleum, Bauhölzern, elektrischen Maschinen usw. (sog. Mill Supplies). Der Handel unter Transitpaß stellt etwa 2 Prozent des Gesamthandels in Shanghai dar.

Beitrag zur Phonetik des 官話.

Von Jonny Hefter.

Es gibt im Kŏan[1] chŏa[4] etwa vierhundert verschiedene Lautkomplexe, welche durch die 四聲 *se*[4] *scheng*[1] zum Wort geprägt werden. Diese vier Töne sind eine Eigenheit der chinesischen Sprache, welche der deutschen Sprache fremd ist.

Man verwechsle den Ausdruck »Töne« nicht mit »Akzent«. Akzente sind der chinesischen Sprache ebenso wie unseren europäischen Sprachen eigen.

Die Zahl der Töne und deren Ausführung schwankt nach den Dialekten. Vier ist die Mindestzahl.

Nehmen wir z. B. den Lautkomplex tch'i, so kann derselbe je nach seiner Bedeutung im 1., 2., 3. oder 4. Ton stehen. Hierdurch erhalten wir vier für das Ohr des Chinesen vollständig verschiedene Silben[1].

Um also einen beliebigen Lautkomplex zur Silbe zu formen und mithin zum Wort, muß man ihn unbedingt in dem Ton, der ihm zukommt, sprechen.

Wir lassen hier folgendes Beispiel an mehreren deutschen Sätzen folgen, in denen, durch die Satzmelodie verursacht, die chinesischen Töne enthalten sind.

Zu vergleichen mit den chinesischen vier Tönen sind diese deutschen Töne indes nur insofern, als sie den Klangcharakter ersterer zwar wiedergeben, nicht aber das Wesen der 四聲 treffen, da sie nicht wie diese auch außerhalb der Ideenverkettung des Satzverbandes existieren, und auch nicht wie diese den bloßen Laut so erst eigentlich zum Wort stempeln.

Fragen wir z. B. jemand, über dessen Erscheinen wir aus irgendeinem Grunde erstaunt sind, in verwundertem Tone: »Wo kommen Sie denn her?«, so entspricht der durch die Satzmelodie dem Worte »Sie« zugleich mit dem Akzent zufallende Ton ungefähr dem chinesischen 1. Ton.

[1] Den Ausdruck »Silbe« gebrauchen wir nur aus Bequemlichkeit, da man in bezug auf das Chinesische eigentlich von Silben nicht gut sprechen kann; insofern jede »Silbe« nicht leer und aus dem Wortgefüge herausgenommen bedeutungslos ist wie in den polysyllabischen Sprachen, sondern mindestens eine Bedeutung, meist sogar mehrere hat und deshalb, streng genommen, ein chinesischer Ausdruck, sofern er nicht zusammengesetzt ist, d. h. mehrere Wörter, treten zu einem neuen Gebilde von derselben oder veränderter Bedeutung zusammen, nicht als »Einsilber«, sondern als »Einworter«, d. h. »Einzelwort«, zu gelten hat.

Noch genauer ist dieser Ton in dem Ausdruck »wieso?!« auf der zweiten Silbe enthalten.

Dieser 聲 zählt nach chinesischer Auffassung zu den *p'ing*[2] 平 »eben«, also ebenen, gleich hohen Tönen.

Es scheint die Ansicht verbreitet zu sein, als ob die chinesischen Töne ziemlich überflüssig seien. Man betrachtet sie häufig als ein schönes Feuerwerk, während doch gerade das Gegenteil der Fall ist und auf die Wichtigkeit der 四聲 gar nicht genug hingewiesen werden kann.

Der Chinese spricht nach unseren Erfahrungen immer seine Töne, vgl. jedoch S. 69; auch im schnellsten Gespräch sind sie notwendigerweise für ein geübtes Ohr deutlich vernehmbar. Selbstverständlich ist der Ton wie ja auch die Aussprache überhaupt beim langsamen Sprechen viel markanter als beim schnellen Sprechen.

Auch beim Literaturstudium, im Gebiete der 文話 *wén*[2] *chöa*[4] »Literatursprache«, sind die vier Töne sorgfältig zu unterscheiden.

Es scheint dies aus praktischen Gründen ratsam, da das Beachten der Töne im 文話, auch wenn man die immerhin verhältnismäßig seltenen Fälle abweichender Aussprache in Mitrechnung zieht, von einer großen Bedeutung auch für die Aussprache des 官話 ist.

Es liegt übrigens ein viel größerer Genuß darin, auch im 文話 die vier Töne zu beachten und ist in jedem Falle echter chinesisch, wenngleich die 文話 allerdings auch durch die allerkorrekteste Aussprache mit dem Ohr allein nur, falls der betreffende Text bekannt ist, verstanden werden kann. Letzteres kommt daher, daß in der Schriftsprache zu wenig Komposita vorkommen und so die ungeheure Homophonie des Chinesischen ein Verstehen durch das Gehör allein meist unmöglich macht.

Diese Homophonie, die sich im Pekingdialekt, durch die niedrigste Tonzahl verursacht, am breitesten macht, wird in der gesprochenen Sprache durch eine ungemein reichliche Kompositabildung auf das wirksamste bekämpft. — — —

Gesetzt den Fall, ich hätte einen Gegenstand angefertigt und frage nun einen Sachverständigen: »Ist es so gut?«, so ist der Melodieton auf dem Worte »gut« genau konform mit dem chinesischen zweiten Tone, den die Chinesen ebenfalls zu den 平 rechnen. 上平 und 下平 fallen unter die Gruppe 平聲 und hat 上 und 下 hier nicht die Bedeutung hoch und tief bzw. oben und unten, sondern oberer und unterer (Ton), d. h. erster und zweiter (ebener Ton). 上 und 下 beziehen sich also nicht auf die Tonhöhen.

Außer den 平聲 gibt es noch eine 仄聲 Gruppe, bestehend aus 上聲 und 去聲. Hier bezieht sich 上 und 去 auf die Eigenschaften des Tones.

Nehmen wir an, daß unser obiger Sachverständiger auf unsere Frage »ist es so gut?« antwortet: »es ist gut!«, so entspricht der Satzton dieses »gut« dem chinesischen 4. Ton. Dieser Ton fängt analog dem »gut« ein

klein wenig tiefer an als etwa das »Sie« in dem Satz: »wo kommen Sie denn her?«, also ein klein wenig tiefer als der 上平, setzt bestimmt auf dieser Tonhöhe ein und geht (fällt) dann abwärts; der Chinese nennt ihn deshalb 去聲 *tch'ü*[4] *scheng*[1] »gehender, sich verlierender Ton«, eine sehr hübsche Bezeichnung, da dieser Ton gegen sein Ende tatsächlich etwas verhallt.

Angenommen ich bin von dem Urteil des Sachverständigen nicht ganz überzeugt und frage deshalb in zweifelndem, fragendem Ton: »so?«, dann entspricht der Ton dieses »so« dem 3. Ton, welchen die Chinesen 上聲 *schang*[3] *scheng*[1] »steigender Ton« nennen.

Sowohl 上聲 als auch 去聲 sind also nicht eben und gelten deshalb als 仄聲.

Die Unterscheidung der zwei Gruppen 平聲 und 仄聲 in 上, 下, 上, 去 ist ein Werk der Literaten und wird auch nur von diesen verstanden. Der Mann aus dem Volke gibt sich hierüber gar keine Rechenschaft, sondern spricht die Töne mechanisch, wie er sie gleichsam unbewußt als Kind erlernt: ähnlich, wie wir uns ja auch über unsere Satzmelodie wenig Kopfzerbrechen machen.

Vorausgeschickte Erläuterungen zum Notenbild der 四聲.

Der Umfang vom tiefsten zum höchsten Ton, in dem sich eine Satzmelodie bewegen kann, ist ungefähr gleich dem Umfange der Singstimme. Eine bestimmte Normaltonlage (Normalton) anzugeben, dürfte nicht möglich sein, da die Tonhöhe zu veränderlich ist. Wir können daher für unsere Zwecke nur eine relative Tonhöhe annehmen, zu der wir ein ungefähres Intervallenverhältnis der 四聲 angeben.

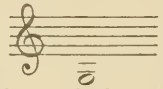
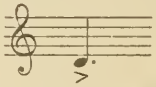
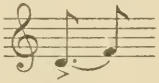
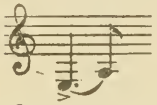
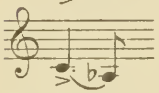
Diese Intervallunterschiede sind jedoch nicht ein für allemal den durch die Noten bezeichneten Tonlagen entsprechend. Es wird nur ein ungefähres Verhältnis der 四聲 zu einem willkürlich angenommenen Grundton angegeben.

Etwas genauer läßt sich die Dynamik der 四聲 wiedergeben. Hierbei ist die tonliche Verbindung von Anfangston und Schlußton durch den Bindebogen bezeichnet.

Zeitmaß.

Das den Notenbeispielen zugrunde liegende relative Tempo ist gleich dem Zeitmaß der entsprechenden, in den vorhergehenden Satzbeispielen gebrauchten Wörter »Sie, gut?, gut!, so?«. Der Rhythmus läßt sich durch die musikalischen Zeichen nicht ganz genau wiedergeben, weil durch die Verbindung von Anfangs- und Schlußton ein schwer zu berechnender Bruchteil von Zeit verloren geht. Diese Zeit ist der ersten Note abzuziehen. Deshalb ist z. B. bei dem Notenbeispiel des 下平 eine etwas kürzere Notierung gewählt, um das verhältnismäßig kürzere Steigen auszudrücken.

Die 四聲 haben ein Gemeinsames, und zwar: »das bestimmte energische Einsetzen zu Anfang«. Auch endigt jeder der 四聲 auf einen schwachen 入聲 Teileffekt. Dieses Moment ist zum korrekten Aussprechen der 四聲 erforderlich. Wir geben es in den Notenbeispielen durch > an.

Nimmt man die Note  als natürlichen Stimmton, dann würde der 上平 ungefähr auf der Note  ruhen können. Der 下平 würde ungefähr gleich  sein, der 上聲 könnte mit  notiert werden, während der 去聲 annähernd durch  wiedergegeben werden könnte. Nur vergesse man nicht, daß der Sprechton von dem Gesangston immerhin ziemlich verschieden ist. Fast möchte man sagen, ersterer ist trocken, letzterer frischer und glänzender.

Man muß bestrebt sein, die Töne immer mit einer gewissen Natürlichkeit zu sprechen, sie verlangen eine selbstverständlich nicht ganz genau zu fixierende Tonhöhe, welche sich nach der Stimmlage des Sprechers richtet.

Der Unterschied im Klange zweier durch die Scheng[1] voneinander unterschiedenen Wörter ist etwa analog dem Akzentunterschied der deutschen Wörter módern und modérn, überlegen und überlégen, wenigstens in bezug auf die phonetische Wirkung.

Wir sprechen ohne viel Nachdenken unwillkürlich je nach Bedeutung überlegen, überlégen, módern und modérn, d. h. den richtigen Akzent. Der Chinese spricht ebenso im betreffenden Fall den richtigen Ton, er stellt sich eben z. B. unter — 個人 *yi*[2] *kê*[4] *jen*[2] einen Menschen vor. Spräche man *yi*[2] *kê*[4] *jen*[3], dann wäre die durch die Laute hervorgerufene Vorstellung ebenso gestört, als wenn man im Deutschen sagte: »Ich will mir die Sache überlegen (statt überlégen)« oder »Das Kleid ist módern (modérn)«.

Die Scheng[1] lassen sich trotzdem in bezug auf ihre Ausführung schlechthin mit dem, was wir Europäer unter Akzent verstehen, nicht vergleichen, sie sind eben vor allem das, was ihr chinesischer Name ausdrückt: 聲.

Jeder der vierhundert Laute kann im allgemeinen je nach seiner Bedeutung als Wort im 1., 2., 3. oder 4. Ton stehen, d. h. man kann jeden der vierhundert Laute in allen vier Tönen lesen, wodurch sich natürlich immer neue Bedeutungen (Wörter) ergeben. Die chinesische Sprache hat ihren Wörtervorrat aus der Urzeit nicht direkt vermehrt, sondern nur durch die Töne usw. modifiziert und dadurch auf indirekte Weise nicht unbedeutend vergrößert; denn durch die 四聲 kann man doch die vierhundert Lautkomplexe als Worte allein schon auf etwa 1600 vermehren. Es kommt

jedoch in der Umgangssprache nicht jeder Laut in allen vier Tönen vor, wohl aber in der Schriftsprache.

Da nun in späteren Jahrtausenden der Vorrat von 1600 Wörtern nicht mehr hinreichte für den Bedarf eines Kulturvolkes und die chinesische Sprache nicht zur Silbenbildung schritt, die Konkreta und Abstrakta sich mehrten und die Grenze der Lauterfindung und Modulation so ziemlich erreicht war, entstanden denn die zahllosen Homophonen, das sind Wörter, welche trotz gleichen Lautes und Tones vollständig verschiedene Bedeutungen haben.

Diese Homophone werden im 文話 durch die überaus zweckmäßige chinesische Schrift im allgemeinen sofort dadurch unterschieden, daß die Schrift der Chinesen eben keine Buchstabenschrift ist, welche hier gänzlich versagen würde, sondern eine Wortschrift (Zeichenschrift).

Diese so fabelhaft genial erdachte Schrift besitzt wohl den einzigen Nachteil in ihrer Schwierigkeit. Es sind immerhin zu einem einigermaßen Durchdringen der Literatur etwa 8000 bis 10000 Schriftzeichen nötig. Die existierenden Zeichen kann man auf etwa 40000 schätzen, jedoch sind hiervon die meisten veraltet und ungebräuchlich.

Jedem dieser für das Ohr absolut gleichen und für den Geist total verschiedenen Ausdrücke »Homophone« gibt das chinesische Schriftzeichen ein spezielles Gewand und werden so durch das Auge im 文話 die vielen gleichlautenden Wörter unterschieden.

Der umgekehrte Fall ist jedoch auch nicht ganz selten, daß ein und demselben Schriftzeichen mehrere, manchmal sogar weit auseinandergehende, ja sogar gegenteilige Bedeutungen zukommen. Diese Erscheinung könnte man eventuell mit »Homoskript« bezeichnen. Das Zeichen hat in diesem Falle, wie so häufig, außer seiner Grundbedeutung (Wurzel) noch die aus dieser entspringenden logischen Erweiterungen, gleichsam eine Wurzel, aus der ein Baum, Zweige und Blätter treibend, hervorsprießt.

In der Umgangssprache unterscheidet man die Homophone durch den Satzzusammenhang, das Übereinkommen, d. h. stehende Ausdrücke, den Akzent, und vermeidet sie, wie schon erwähnt, möglichst durch Kompositabildung oder Suffigierung.

Jeder Lautkomplex hat also im Chinesischen als Wortträger hunderte, gelegentlich sogar tausende von Bedeutungen.

Als kurzes Beispiel hierfür einige Bedeutungen, welche der Lautkomplex *tch'i* in Verbindung mit den vier Tönen ausdrücken kann: 七 *tch'i*^{1} = sieben, 其 *tch'i*^{2} = er, sie, es, seiner für den Genitivus, 起 *tch'i*^{3} = aufstehen, sich erheben, 氣 *tch'i*^{4} = Luft, Gas, Atem, 欺 *tch'i*^{1} = beleidigen, 奇 *tch'i*^{2} = merkwürdig, wunderbar, sonderbar, 乞 *tch'i*^{3} = Almosen erbitten, 契 *tch'i*^{4} = Dokument usw.

Außer den Tönen hat die chinesische Sprache noch ein Mittel, ihren Wortvorrat zu vermehren, das ist der Unterschied zwischen aspirierter und nichtaspirierter Aussprache.

Ungefähr ein Viertel der 400 Lautkomplexe hat nämlich außer der natürlichen Aussprache[1] noch eine zweite veränderte, die aspirierte Aussprache.

Die Lautkomplexe nämlich, welche mit k, t, p, tsch, tch, ts beginnen, können aspiriert werden, d. h. zwischen genannte Anlaute und den übrigen Teil des Wortes schiebt sich ein kräftiger Spirant, welcher unseres Erachtens in den bisherigen Transkriptionen zu sanft beschrieben wird. Er ist jedenfalls stärker als h in Packhof und steht unserem ch in Nachmittag meist näher als unserem h. Deshalb umschreiben wir ihn auch zweckmäßig mit ch, an dessen Stelle jedoch der Einfachheit halber das gewohnte Zeichen für den Aspirans ʿ tritt. Dieser ch-Laut ist nicht ganz so grob wie der unsrige und wird mehr gehaucht; man könnte ihn fast als eine Verschmelzung von gutturalem ch und h bezeichnen.

Durch diese Modulation vergrößert sich der Wortvorrat nicht unbeträchtlich, denn ein nichtaspirierter Laut hat fast immer mit ganz geringen Ausnahmen andere Bedeutung als sein Aspirans. So heißt z. B. 答 *ta*[1] antworten und 他 *tʿa*[1] er, sie, es.

Wir sehen also, daß sich durch Töne und Aspiranten der Wurzellautvorrat von etwa 300 Urlauten[2] auf eine verhältnismäßig stattliche Anzahl vermehren läßt.

Die theoretische Anzahl von 1 600 Wörtern, praktisch wird diese Zahl nicht ganz erreicht, ist bei der stark entwickelten Homophonie der chinesischen Sprache allein schon Träger von sehr vielen Gedanken und wird nun zu unzähligen Kombinationen benutzt.

Hinter den aspirationsfähigen Konsonanten (k, t, p, tsch, tch, ts) findet sich, wenn sie unaspiriert gesprochen werden, im Chinesischen nicht jener charakteristische leichte h-Laut, der ihnen im Deutschen anzuhaften pflegt. Gerade deshalb sind k, t, p usw. echte Tenues. Die Medien g, d, b kommen im 官話 nicht vor (siehe Arendt, Handbuch der nordchinesischen Umgangssprache S. 26) K, t, p sind sehr vorsichtig zu sprechen und sorgfältig von kʿ, tʿ, pʿ zu unterscheiden.

Trotzdem haftet auch den chinesischen Tenues ein ganz leichter Hauch an, darf jedoch nicht zu hören sein, es handelt sich vielmehr um das einfache Ausströmen der Luft (s. S. 51).

Der chinesische t-Laut z. B. in 丁 *ting*[1] »ein erwachsener Mann« wird derart ausgesprochen, daß sich die Zungenspitze leicht an den Gaumenanfang (vorn im Mund bei den Zähnen) legt und alsdann ein t artikuliert. In 聽 *tʿing*[1] »hören« nimmt die Zunge dieselbe Stellung wie bei 丁 ein, wird jedoch energisch gegen den Gaumenansatz gedrückt, um alsdann ein t zu artikulieren, welches viel kräftiger als das t in 丁 klingt.

[1] Unter natürlicher Aussprache verstehen wir eine Aussprache, bei welcher der konsonantische Anlaut — fast alle chinesischen Wörter beginnen mit einem Konsonanten — ohne Zwischenschiebung eines Aspirans direkt auf den dem Anlaut folgenden Vokal übergeht.

[2] 300 insofern, als in der »Liste der 400 Wörter« die Aspiranten bereits mit einbegriffen sind.

Wir umschreiben daher 丁 mit *ting*[1] und 聽 mit *t'ing*[1], und gebrauchen hier, um die harte Aussprache anzugeben,[1] den Aspirationshaken.

Wir machen jedoch darauf aufmerksam, daß in diesem Falle der ' nicht wie sonst meist[2] für unseren ch-Laut in »Nachmittag« (mit dem der chinesische Aspirationslaut von z. B. 他 *t'a*[1], wie erwähnt, ziemlich identisch ist) steht, sondern hier einfach die energischere Aussprache angibt: daß sich also in den Lautkomplexen tch'i, tch'ü, tsch'e, ts'e und allen Wörtern, welche t' und p' im Anlaut und i im In- oder Auslaut haben, zwischen den konsonantischen Anlaut und den vokalischen In- oder Auslaut kein gutturales ch einschiebt. Es kommt eben darauf an, welcher Konsonant als Anlaut steht, auch ist in Betracht zu ziehen, welcher Vokal auf den anlautenden Konsonanten folgt (vgl. auch S. 56). Es spielt hier wie dort das Beharrungsvermögen der Sprechorgane in der einmal angenommenen Lage eine gewisse Rolle. t und t' sind, wenn ein Vokal direkt folgt, niemals mouilliert, d. h. die Zunge darf nicht gegen die Unterzähne drücken, sondern wird gegen den Gaumen vorn bei den Oberzähnen gedrückt, um dann beim Artikulieren des t nach unten zu schlagen. Die Stellung der Zunge ist in diesem Falle ebenso wie bei den russischen Wörtern это, тарелка usw. und nicht etwa wie in пять. Auch beim einfachen l nimmt die Zunge diese Stellung an.

Geht t (t') Verbindung mit anderen Konsonanten ein, dann nimmt die Zunge die bei der Mouillierung gebrauchte Lage an und entspricht t dem т in пять. Hierdurch kommt es, daß die Verbindung eine weiche und innige wird und zwischen den verbundenen Konsonanten kein Zwischenraum entsteht.

Eine stark ausgeprägte Satzmelodie im Sinne der europäischen Sprachen kann für das Chinesische nicht existieren, weil sie auf Schritt und Tritt mit den 4 Tönen (der chinesischen Satzmelodie) kollidieren würde.

Ein Befehl kann daher im Chinesischen nur durch den stärkeren Nachdruck, oft in Verbindung gewisser imperativischer Partikel noch besonders hervorgehoben, die Frage nur unter Zuhilfenahme syntaktischer Mittel ausgedrückt werden[3]. Trotzdem wird die chinesische Sprache durchaus nicht vollkommen gleichförmig gesprochen, sondern gibt ein ebenso treues Spiegelbild der Seelenstimmung des Sprechenden wie unsere europäischen Sprachen auch. Schmerz, Freude, Ärger, Triumph, Entsetzen, Haß, Verachtung, Mißtrauen, Erstaunen, Niedergeschlagenheit, kurz, die ganze menschliche Gefühlsskala können im Chinesischen durch den mehr oder minder großen Grad der Schnelligkeit der einzelnen Wortgruppen im Satz,

[1] Die Aspiranten sind ja im allgemeinen nichts anderes als Wörter mit harter Aussprache.

[2] Mit Ausnahme bei tch' in Verbindung mit i und ü, und tsch' und ts' in Verbindung mit e.

[3] Es kann in der Umgangssprache aber manchmal vorkommen, daß die Fragepartikel unterdrückt, und die Frage dann rein oratorisch kenntlich gemacht wird. Auch in anderen Sätzen sind gelegentliche Tonmodulationen zu bemerken, dürfen indes in der Transkription nicht berücksichtigt werden.

durch verschiedene Stimmlagen und Tonstärke, rhetorischen Akzent usw. ausgedrückt werden, ohne daß dadurch die 四聲 verletzt werden.

Von einer Monotonie des Chinesischen kann daher gar keine Rede sein um so weniger als sich die Einsilbigkeit der Sprache beim Sprechen gar nicht auffällig bemerkbar macht.

Kann für das Chinesische eine entwickelte Satzmelodie nicht aufgestellt werden, so sind doch die Ansätze einer solchen vorhanden, konnten sich jedoch nicht weiterbilden, weil der wichtigste Punkt einer Satzmelodie, Stimmbiegung, infolge der schon vorhandenen 聲 Biegungen, im Sinne der europäischen Sprachen, nicht eintreten konnte.

I. Als Teilmomente zur Bildung des Rhythmus gibt es im Chinesischen außer den Tönen noch Silbenakzent, Wortakzent, Wortgruppenakzent und Satzakzent und rhetorischen Akzent.

II. Mit dem Akzent kann sehr wohl eine höhere Tonstufe verbunden sein. Dadurch wird das dynamische Moment der 四聲 nicht verändert, weil im allgemeinen durch den Akzent eine Stimmbiegung nicht eintreten kann.

Wir wenden uns in folgendem der Erklärung der einzelnen Laute zu. Hierbei fügen wir die von Prof. Arendt und Wade gebrauchte Transkription, soweit erforderlich, der von uns gebrauchten zwecks Vergleichung bei und lassen zum Schluß die »Liste der 400 Wörter« von P. G. v. Möllendorff (Praktische Anleitung zur Erlernung der hochchinesischen Sprache) folgen.

Jeden der dort aufgeführten Lautkomplexe versuchen wir durch eine möglichst einfache Transkription wiederzugeben. Die Töne werden in diesem Falle unbezeichnet gelassen, da es sich nur um Lautkomplexe handelt.

Rücksichtlich des in den Erläuterungen gebrauchten Deutschen ist nur die hochdeutsche Aussprache, wie sie etwa ein guter Schauspieler im Drama anwendet, maßgebend.

Abriß über die Aussprache sämtlicher im 官話 vorkommenden Lautkomplexe.

I. Abteilung.

Konsonanten.

Folgende Konsonanten der chinesischen Sprache sind im Deutschen auch vorhanden: f, ch (ch wie in »ach«). Dieses ch ist vollständig gleich dem russischen x. z. B. in xara usw. Es verwandelt sich vor i und ü in den später zu beschreibenden zweiten ch-Laut (ch wie in »ich«, jedoch mit geschlossenen Zähnen gesprochen.

Was nun diese Lautwandlung betrifft, möchten wir darauf hinweisen, daß wir im Deutschen eine ganz ähnliche Erscheinung haben. Unser gutturales ch wandelt sich in Verbindung mit i und ü auch in das zweite ch (wie in »ich«). Letztere Lautveränderung wird in der deutschen Schrift nicht ausgedrückt, trotzdem der ch-Laut in derselben noch eine dritte Aussprache als »k«, z. B. in »Charakter«, eine vierte »sch«, z. B. in »Charlotte«, hat. Ungeachtet dieser mannigfaltigen Aussprache ein und desselben Buch-

stabens wird jeder Deutsche ch in »ich, ängstlich, Chirurg usw.« ohne weiteres von dem ch-Laut in »ach, Schach, Krach usw.« zu unterscheiden wissen. Weshalb also nicht auch im Chinesischen, wo doch nur zwei Aussprachemöglichkeiten vorkommen? Wir transkribieren infolgedessen diese beiden chinesischen ch-Laute mit ein und demselben Zeichen.

Der gutturale ch-Laut wird von Professor Arendt mit h' und von Sir Thomas Francis Wade mit h transkribiert. Letzterer Schreibweise schließen sich auch v. Möllendorff u. a. an.

Für dentales ch findet man meist die Schreibart hs vor. Letztere Transkription ist eine etymologische und weist darauf hin, daß hs eine Umbildung von h und s in hs ist.

Mit den deutschen Konsonanten stimmen ferner mehr oder minder genau überein: auslautendes ng, k, l, m, n, p, s (s immer scharf wie in »Meister«, niemals wie in »Säge«; stimmhaftes s kommt nicht vor), sch, t, ts, tsch, y; y ähnlich wie j in »jagen«. Ganz richtig ist diese Aussprache des y jedoch nicht. Der chinesische Anlaut von 要 *yao*⁴ »wollen«, 牙 *ya*² »Zahn«, 因 *yin*¹ »wegen, weil« usw. ist kein reiner Konsonant, sondern ein Halbvokal und besteht aus gleichzeitig gebildetem i und j.

Es sind also 14 Konsonanten mit unseren teils ganz übereinstimmend teils sehr ähnlich. Außer diesen kommt noch ein ng als Anlaut vor, und dieser Laut gehört auch zu den Konsonanten, welche im Deutschen nicht (wenigstens nicht ganz genau) vorhanden sind.

Die nicht im Deutschen vorkommenden Konsonanten sind ng als Anlaut, ch (dieses ch ist nicht übereinstimmend mit ch in »ich« oder »ach«), j, tch und w.

Von 19 Konsonanten sind uns also nur 5 bzw. 4, da man ng als Anlaut schließlich auch unter die im vorhergehenden beschriebene Gruppe hätte aufnehmen können, unbekannt, während uns die übrigen 14 mehr oder minder vertraut sind. Dies ist an sich schon eine große Erleichterung der Aussprache.

ng als Anlaut besteht aus einem n mit folgendem n͡g (ng ähnlich wie in »Klinge« oder dem englischen »song«, jedoch viel sanfter gesprochen). Es ist mit dem ng als Auslaut nicht ganz übereinstimmend.

ng als Auslaut ist etwas gröber und entspricht ungefähr dem deutschen n͡g (das n͡g wird herübergezogen, d. h. das g klingt nicht an, sondern zerfließt in einen Laut). Der Unterschied zwischen an- und auslautendem ng ist ziemlich gering.

Sehr oft hört man den Vorschlag ng (also den Anlaut) zu n verkürzt aussprechen. Dieses vom ng abgeleitete n wird ebenso wie der ursprüngliche chinesische Anlaut n (z. B. in den Lautkomplexen »na, nə, ni, nei usw.«), also übereinstimmend mit deutschem n, ausgesprochen, nur mit dem Unterschied, daß n als fester Anlaut obligatorisch ist, während der Gebrauch des aus dem Vorschlag-ng entstandenen n im Belieben des Sprechers liegt. ng als Anlaut wird auch gelegentlich, besonders im Peking-Dialekt, ganz fortgelassen. Es empfiehlt sich jedoch, den ng-Anlaut überall da, wo er vorkommen kann, auch zu sprechen; letzteres ist niemals falsch.

Wade. Arendt und v. Möllendorff u. a. transkribieren dieses ng nicht besonders und umschreiben z. B. 愛 mit ai[4].

ch ist gleich ch in »ich«, bloß muß man dieses ch mit geschlossenen Zähnen sprechen. Hierdurch entsteht der eigenartige, leicht zischende Klang dieses Konsonanten. Dieses ch kann nur vor i und ü vorkommen, findet sich aber auch als Doppelkonsonant in Verbindung mit t vor. Letztere Verbindung kommt ebenfalls wie der einfache Konsonant nur vor i und ü vor.

j ist ähnlich j in franz. »journal«, jedoch wird dieser Laut bei fast geschlossenen Zähnen viel sanfter und flüchtiger als der französische Anlaut gesprochen.

Arendt umschreibt j mit ż, während Wade und v. Möllendorff ebenso wie wir j transkribieren.

tch besteht aus t und schon bekanntem ch. Dieses ch ist gleich dem ch-Laut vor i und ü. — tch ist lautlich weder mit ts noch mit tsch identisch, welche beide ebenso wie s und gutt. ch nicht vor i und ü stehen können.

Arendt schreibt statt tch »ċ«, während Wade ch und v. Möllendorff tsch transkribieren. — Nach v. Möllendorff würden also z. B. 集 und 知 denselben Anlaut haben, da er in beiden Fällen, ohne besondere Erklärung, als Anlaut tsch schreibt (tschi[2] und tschy[1]). Diese Transkription können wir nicht billigen, weil dadurch zwei verschiedene Laute einander gleichgesetzt werden. Schreibt man für dentales ch »hs«, dann muß man konsequenterweise für tch auch ths gebrauchen.

Bei der aspirierten Aussprache von tch (also tch^{c}) geht der Aspirans ebenfalls in dentales ch über. Es findet also gewissermaßen eine Assimilation statt, und tritt bei der aspirierten Aussprache von tch zu dem worteigenen ch der in diesem Falle assimilierte Aspirationslaut hinzu; das konnte nicht ohne Einfluß auf die Quantität des Lautes bleiben, der solcherweise natürlich verstärkt wurde.

Man könnte tch^{c} demnach mit tchch umschreiben. Eine derartige Transkription wäre jedoch lästig und ungewohnt, und man müßte dann schließlich auch k^{c}, kch^{c} usw. transkribieren.

Man braucht den Laut tch also nur mit größerer Energie auszusprechen um seine harte Aussprache zu treffen.

Ähnlich liegen die Ausspracheverhältnisse bei den Lautkomplexen, welche t^{c} und p^{c} im Anlaut und i im In- oder Auslaut haben. — Auch bei den auf dumpfes e auslautenden Wörtern, welche als Anlaut ts oder tsch haben, besteht die harte Aussprache in einer Verstärkung des Anlautes, und niemals wird das gutturale ch, d. h. der durch gutturales ch modifizierte aspirantische h-Laut erzeugt.

Ein reiner h-Laut wie im Deutschen kommt im Pekinesischen überhaupt nicht vor[1] und bereitet daher dem Chinesen beim Erlernen der deutschen Sprache Schwierigkeiten.

Am nächsten unserem h steht der Aspirant von ts^{c}e, tsch^{c}e usw., da er am schwächsten ist.

[1] Wenigstens nicht als selbständiger Laut; vgl. S. 46 u. 51.

Dieser Laut ist so schwach, daß der Chinese ihn gar nicht als Speziallaut (der er auch in der Tat nicht sein kann) empfindet, und es gelingt deshalb nicht, ihn zu isolieren. Er ist eben einfach eine natürliche Folge des anlautenden harten Konsonanten, und man merkt ihn eigentlich erst, wenn man beim Sprechen die Hand vor den Mund legt; dann fühlt man einen Moment die herausströmende Luft. Es ist derselbe Fall wie im deutschen tz, z. B. in Netze, wo es auch nach tz einen leichten Hauchlaut gibt, der mehr oder weniger mit der Aussprache aller Laute (besonders wenn man sie isoliert ausspricht) verbunden und in Bezug auf seine Stärke von der Kraft abhängig ist, mit der sein Grundlaut gesprochen wird, und kann, wie man im Chinesischen sieht, zuweilen sehr deutlich werden. — Demnach sind die chinesischen Aspiranten einfache, durch die größere Energie bedingte Verstärkungen eines vorhandenen ganz schwachen Hauchlautes, dessen Natur als Aspirans durch die Laute (Konsonanten), aus denen er entspringt, und durch die folgenden Vokale beeinflußt werden kann (vgl. auch S. 47 und S. 56.

In Verbindung mit a und è wird dieser aspirantische Laut so stark, daß man ihn mühelos isolieren kann. Hier kommt er dem Chinesen schon eher als Speziallaut vor. Wir zerlegten jedenfalls 他 sehr leicht in t, gutt. ch und ā, also in drei Teile, während uns dieser Versuch bei 此 nicht gelang. Hier erhielten wir nur $ts^{\epsilon}+e$, weil der Spirant nicht stark genug war, um als selbständiger Laut aufzutreten.

Es ist wahrscheinlich, daß die Chinesen, falls sie eine Buchstabenschrift hätten, den Spirans von 此 unbezeichnet lassen würden (als vom Anlaut untrennbar), hingegen sie den Spirans von 他, 朋, 坑 usw. wegen seiner größeren Schärfe wohl eher als Speziallaut auffassen und als solchen durch ein besonderes Zeichen wiedergeben könnten.

Daß der durch die harte, grobe Aussprache entstandene Zwischenlaut z. B. von 批 mit demjenigen von 他 usw. im Pekinesischen nicht ganz übereinstimmt, davon kann man sich beim Hören solcher Wörter selbst bald überzeugen.

Aus all diesem soll erhellen, daß die Erscheinungen bei der Aspiration nicht immer ganz gleich sind, wohl aber die Ursache derselben und der Zweck stets derselbe ist.

Aspiranten und Töne bezwecken Erweiterung und Präzisierung des Wortschatzes und haben diesen ihren Zweck in großartiger Weise erfüllt.

w ist derart zu sprechen, daß die Unterlippe nicht gegen die Oberzähne drückt, wie das beim deutschen w der Fall ist. Es ist also ein reiner Lippenlaut und dadurch von dem labial-dentalen w der deutschen Sprache verschieden. Man spreche ein w und befolge die gegebene Anweisung, dann wird man finden, daß sich die beiden Lippen bis auf einen schmalen Spalt schließen, durch welchen der echte chinesische w-Laut zutage tritt. Das stimmhafte Element ist im chinesischen w ziemlich deutlich, und w erhält hierdurch einen schwach halbvokalischen Charakter. Chinesisches w ist

eine Erweichung vom japanischen f. Japanisches f und chinesisches w verhalten sich zueinander wie im Deutschen f und w.

Wir wollen nun kurz sämtliche im Hochchinesischen vorkommenden Konsonanten in der von uns gebrauchten Umschreibung aufführen: ch, f, j, k, l, m, n, ng, p, s, sch, t, tch, ts, tsch, w, y.

II. Abteilung.

Vokale.

Zunächst einige allgemeine Vorbemerkungen:

Es ist ein Unterschied zwischen echten und unechten gebrochenen Vokalen zu machen. Echte gebrochene Laute sind auch als bloße Silbe, d. h. ohne einen der 四聲, stets gebrochen. Bei unechten gebrochenen Lauten kommt die Gebrochenheit lediglich durch die 四聲 zustande. Als Lautkomplexe sind die unechten gebrochenen Laute daher ungebrochen.

Die im folgenden angegebene Dauer der Laute bezieht sich auf den reinen Laut (ohne 四聲). Wird die Silbe zum Wort, d. h. tritt ein 聲 hinzu, dann kommen entsprechend der Dynamik des Scheng[1], natürlich hinsichtlich absoluter Dauer usw., gewisse leichte Modifikationen vor. Auch das bei der Beschreibung der Diphthonge mehrfach erwähnte, im Verhältnis zum deutschen Doppellaut etwas stärkere Hervortreten der Einzellaute, aus denen der Diphthong gebildet wurde, ist auf Kosten der 四聲 zu setzen.

Ist man sich über Dynamik und Ton der 四聲 ferner über das Wesen der Aspiration völlig klar, dann wird man (sorgfältiges Studium der Phonetik der chinesischen Sprachlaute vorausgesetzt) die vom Chinesen gegebene Aussprache auch richtig nachzuahmen imstande sein, ohne durch akustische Täuschungen zu Irrtümern verleitet zu werden.

Leichte, durch die 聲 hervorgerufene Veränderungen im Klange müssen sich logischerweise, weil durch die Scheng[1] verursacht, bei genauer Aussprache derselben ohne weiteres ergeben.

Derartige Klangeffekte in der Transkription besonders zu bezeichnen, halten wir für wenig ratsam. Weshalb wird z. B. immer das Wort 国 als einziges Beispiel für den Akzentwechsel von u auf o angeführt? Dieses Wort ist mit 果 und sämtlichen Wörtern des Lautkomplexes kuo, welche den 3. Ton haben, in der Aussprache völlig identisch. 國 findet sich oft als akzentloser Teil in Zusammensetzungen wie 中国, 德国, 外国 usw., in welchen der Ton gegenüber dem Akzentträger. auf welchem der ganze Nachdruck der Stimme ruht, weniger markant hervortritt. Durch dieses Zurücktreten folgen sich u und o in 国 rascher; auch ist die Steigung und bewegende Kraft geringer, kurzum 国 weniger deutlich. Dieses Verhältnis zwischen Akzentträger und akzentlosem Teil ist ein ganz natürliches, und der akzentuierte Teil wird, gegenüber dem akzentlosen oder akzentreduzierten Teil (Nebenakzent). selbstverständlich mehr ausgemalt, gewichtiger und deutlicher. Dieses Zurücktreten von 国 gegenüber seinem Be-

stimmungswort mag Umschreibungen wie kuoš oder gar kwo, welche wir für übertrieben halten, herausgefordert haben. 国 kann auch im zweiten Ton gelesen werden und steht im Nanking-Dialekt im 入聲.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den auf iĕ auslautenden Wörtern. Auch hier soll angeblich gelegentlich der Akzent (in offener Silbe) von i auf ĕ umspringen. — Welchen Zweck soll nun ein derartiger bewußter Akzentwechsel haben? Fälle der Unterscheidung von Ausdrücken durch den Wortakzent sind bekannt. Uns ist jedoch nicht bekannt, daß auf ie und úŏ ausgehende Wörter jemals durch Umspringen des Silbenakzentes eine veränderte Bedeutung annehmen können, und uns scheinen derartige 四聲 Effekte noch nicht identisch mit direktem Akzentwechsel.

Folgende Vokale stimmen mit dem Deutschen überein: a, i, u und ü.

Bezüglich der Dauer des ganzen Wortes gelte:

I.

Im allgemeinen sind sämtliche Wörter von gleichem Ton rücksichtlich der Dauer einander gleich. Hierbei ist es belanglos, ob das Wort auf Konsonant oder Vokal auslautet.

II.

Die absolute Dauer des Wortes wird durch die 四聲 bestimmt und ist daher stets gleich der Dauer des betreffenden 聲. Auch in diesem Falle sind die 四聲 für die richtige Aussprache von gewisser Bedeutung.

III.

Bezüglich der Dauer (bzw. Dehnung) der Vokale ist zu beachten, daß der Vokal in der geschlossenen Silbe[1] kurz ist. Diese Kürze wird der Einfachheit halber nicht besonders bezeichnet. 男 *nan*[2] ist also gleich năn[2], 狼 gleich lăng[2] zu lesen. Der Vokal in offener Silbe (eine auf Vokal auslautende Silbe) ist meist lang. Es kommt auf den betreffenden Vokal an; so ist der Vokal e z. B. kurz. Gedehnte Vokale werden durch die 四聲 in ihrer Dehnung etwas beeinflußt, derart, daß z. B. ein 下平, der auf einen auslautenden Vokal trifft, weil er seiner Dynamik nach der energischste der vier Töne ist (er ist am kürzesten und dadurch am bestimmtesten), den Vokal etwas verkürzt. — Umgekehrt werden kurze Vokale infolge der 聲 durch Bruch verlängert.

Durch dieses Sprachgesetz gelangten wir zu folgender Regel:

Wie das Verhältnis zweier oder mehrerer Laute als Silbe zueinander in bezug auf ihre Quantität auch sei, stets herrscht betreffs der Dauer des ganzen Wortes Gleichförmigkeit.

Der 聲 ist also das Maß, welches die Quantität des Wortes bestimmt.

[1] Das ist eine Silbe, welche auf einen Konsonanten, z. B. n oder ng auslautet, andere konsonantische Auslaute kommen im Hochchinesischen nicht vor, falls man nicht etwa suffigiertes 兒 als Auslaut mitrechnet.

Die einfachen Vokale a, i, u, ü sind lang wie a in »Name«, kurz wie a in »Mann«; i lang wie in »Liebe«, kurz wie in »ich«; u lang wie in »Humus«, kurz wie in »Hunger« (jedoch mit vollem u-Klang); ü lang wie in »Hüne«, kurz wie in »hüpfen«, aber mit reinem ü-Laut, d. h. in der Qualität ist ü nicht so dumpf wie in »hüpfen«, sondern steht zwischen ü in »Hüne« und »hüpfen«. Dieser Laut ist gleich ü in »Hündin« + Klangeffekt der 四聲. Dieser akustische Effekt braucht, wie erwähnt, nicht angegeben zu werden. Er ist natürlich und hat hier wie immer mit der Aussprache des einfachen Lautkomplexes nichts zu tun.

Anmerkung.

Vor i und ü findet sich, wie vorbemerkt, niemals gutturales ch, auch nicht als Aspirationslaut. Die harte Aussprache der auf i und ü aus- bzw. inlautenden Wörter gründet sich deshalb nur auf den mit größerem Nachdruck gesprochenen Anlaut, und es findet sich der Aspirant von z. B. 他, 查, 抗, 疼, 城, 衝 in den Wörtern 區, 去, 全, 權, 欺, 奇, 起, 氣, 錢, 欠 usw. nicht vor. — — —

Im Deutschen fremde Laute sind: einfaches dumpfes e, gebrochenes ê, ô und der Halbvokal ell.

e ist ein interessanter, schwer zu beschreibender dumpfer Vokal. Er kommt z. B. in dem chinesischen Zeichen 風 »Wind« zwischen dem Anlaut f und dem Auslaut ng als Inlaut vor.

Nimmt man den Nasal n̄g des deutschen Wortes »hang«, isoliert ihn von dem Anlaut h und dem Inlaut a, d. h. läßt die Silbe »ha« fort und stößt ihn nun zornig erregt, als Zeichen des Unwillens über etwas, durch die Nase aus, dann wird man einen eigentümlichen dumpfen Vokal, der auch beim Stöhnen über einen Schmerz manchmal vorkommt, besonders deutlich darin wahrnehmen. — Dieser Vokal ist es, welcher zwischen f und ng des chinesischen Ausdruckes für Wind vorkommt.

Dieser Laut findet sich in einer ganzen Anzahl von Lautkomplexen vor und wird von den Sinologen mit e, ę, ê, o, ö und u umschrieben. Er ist, wie es scheint, bisher noch nicht einwandfrei definiert worden.

Gelingt es, diesen eigentümlichen Vokal herauszuschälen, dann erhält man einen dumpfen, taubstummenartigen e-Laut. Man könnte diesen e-Laut mit n̄g, d. h. ng minus Konsonant, umschreiben. Dieses e ist also gewissermaßen ein ng oder n[1], dessen innenvokalischer Bestandteil von seinem konsonantischen Gerippe losgelöst ist. — Es gilt also das stimmhafte Element der stimmhaften Konsonanten zu isolieren. Hierdurch würde z. B. stimmhaftes s wie in »Rose« in stimmloses s wie in »Los« gewandelt und ein vokalisches Element freigelegt werden. — Dieses vokalische Element umschreiben wir aus typographischen Rücksichten einfach mit e, ohne ein besonderes Zeichen dafür zu erfinden.

[1] Auch im n findet sich, wie überhaupt in jedem stimmhaften Konsonanten, dieser Vokal.

Dieses e kommt nur als gebrochener oder ungebrochener Einzellaut vor, d. h. niemals in echten Diphthongen, und findet sich im Deutschen als selbständiger Laut nicht vor.

Es ist unseres Erachtens ein Irrtum, anzunehmen, daß sich dumpfes e nur vor ng vorfindet. e ist auch sonst in einer großen Anzahl von Lautkomplexen enthalten, findet sich vor n z. B. in 跟 *ken*^{1}, vor ll in 兒, 而, 爾, 二, als Auslaut in 四 *se*^{4}, 自 *tse*^{4}, 此 *ts'e*^{3}, 吃 *tsch'e*^{1} und schließlich als akzentloser Endvokal des unechten Diphthongs ue z. B. in 聞, 追, 會, 腿 usw. vor.

e weist in seinem Effekt mannigfaltige Klangschattierungen auf. So wird es z. B. in den Lautkomplexen, die j, s, sch, ts, tsch, ts'e und tsch' als Anlaut haben, dadurch, daß die Sprechorgane die bei genannten Konsonanten eingenommene Lage auch während der Dauer des Vokals in bezug auf die Zahnstellung (die Zähne bleiben fast ganz geschlossen) nicht verändern, einen etwas anderen Effekt machen als vor auslautendem ng: wiederum macht es einen ganz minuziösen Unterschied, ob auf »e« n, ng, ll folgt, ein Vokal (z. B. u, im Auslaut ue) vorausgeht oder durch echten Bruch e zu dem im folgenden zu erklärenden ɐ̊ wird.

Durch diese Tonfärbungen wurden akustische Täuschungen anderer Laute hervorgerufen und, anstatt diese leichten Modifikationen im Vokalklang des e auf ihre Ursachen zurückzuführen, häufig andere Vokale substituiert. — Hatten wir bei den Konsonanten den Fall, daß zwei verschiedene Laute (tch und tsch) einander gleichgesetzt wurden, so besteht hier die Tatsache, daß ein und derselbe Vokal nicht in seiner Einheit aufgefaßt wurde, sondern in mehrere Laute zerlegt und mit verschiedenen Zeichen transkribiert ist.

In der geschlossenen Silbe ist e kurz und wird in Worten, welche sich phonetisch auf eine offene Silbe gründen, durch 四聲-Bruch (es handelt sich also um einen unechten gebrochenen Vokal) verlängert.

In dem Laute ɐ̊ folgt auf den vorbeschriebenen e-Laut ein kurzes, durch o getrübtes a, ähnlich dem niederdeutschen ao in »Vaöter« oder dem englischen a in »water«, nur kürzer. Dieses o͡a ist etwa wie å nach schwedischer Orthographie.

Da jedoch ɐ̊̈ eine geradezu groteske Schreibart wäre und auch ë^a etwas zu umständlich scheint, lassen wir das a fort und transkribieren einfach ë. Man erinnere nur, daß ¨ für å steht. Der Akzent liegt stets auf dem e.

Rücksichtlich des å ist zu bemerken, daß dieser Laut im Chinesischen näher an der Artikulationsstelle des (dumpfen) e liegenbleibt und die Lippen nicht bewegt werden; auch ist nicht zu vergessen, das er aus e durch echten Bruch unter geringer Verschiebung des Artikulationspunktes entstanden ist, sich also phonetisch von diesem Laut herleitet.

In dem noch zu erläuternden ö liegt å wieder dem Artikulationspunkt des voraufgehenden o (dessen natürlichen Bruch es darstellt) näher und stimmt qualitativ mehr mit dem schwedischen å überein als in dem Laute ë. Die durch Bruch entstandenen, von uns durch ¨ transkribierten

stets akzentlosen vokalischen Elemente von e und o stimmen in der Quantität völlig überein, sind jedoch qualitativ nicht ganz gleich. Der Unterschied ist ein sehr feiner.

Es kann nach unseren Beobachtungen des Kŏán[1] chŏa[4] innerhalb desselben manchmal eine phonetische Erscheinung auftreten, die wir folgendermaßen fixiert haben:

Daß sich der Artikulationspunkt des zweiten von zwei aufeinanderfolgenden Lauten ein klein wenig dem des ersten nähert, ist nicht selten. Auch der umgekehrte Fall kommt vor.

Wade umschreibt den ê-Laut mit è, und Dr. L. Wieger gibt ihn durch eûe (französische Transkription) wieder. Letztere Umschreibung ist unseres Erachtens viel glücklicher gewählt als die Arendtsche. Professor Arendt transkribiert hier o und setzt also z. B. 桌 *tschô*[1] »Tisch« und 螫 *tschê*[1] »stechen« (von Insekten) einander gleich, hingegen Wade 桌 durch cho[1] und 螫 durch chè[1] sehr sorgfältig trennt. P. G. v. Möllendorff gibt statt ê ē (fast wie ä) an und transkribiert z. B. 車 *tsch'ê*[1] *t'schē*[1]. Eine darartige Aussprache betrachten wir nicht als mustergültig.

Ein weiterer echter gebrochener Vokal ist ô. Dieser Laut kommt nur als Auslaut vor. Er besteht aus halblangem o wie in »Sago« und darauffolgendem schon beschriebenen å. Der Akzent liegt auf dem geschlossenen o, und der Nachschlag å ist, ebenso wie bei ê, kurz und akzentlos. ô und ê dürfen nicht miteinander gleichgestellt oder verwechselt werden. Es sind zwei durchaus verschiedene Laute. So bedeutet z. B. 拙 *tschô*[1] dumm, ungeschickt, 遮 *tschê*[1] bedecken, 鐲 *tschô*[2] Armband, 折 *tschê*[2] zerbrechen, ruinieren, 車 *tsch'ê*[1] Wagen (im 文話 *tchü*[1] gelesen), 戳 *tsch'ô*[1] siegeln, stempeln, stoßen, bohren usw.

Der Laut ell besteht aus e (wie in 風), welches den Effekt des e-Bruchs von ê macht, jedoch durch die schnell sich zurückziehende Zunge in der Klangfarbe ganz unbedeutend modifiziert wird [Ober- und Unterzähne sind etwas geöffnet, gerado so weit, wie zur Bildung des Auslautes von ê nötig ist], und einem l, in dem dieses e als Innenvokal ganz besonders deutlich fortgesetzt wird. Hierdurch erhält das l einen stark halbvokalischen Charakter. Dieses l wird auch noch dadurch vom deutschen l verschieden, daß sich die Zunge nach hinten zurückzieht und gleichzeitig anhebt, ohne indes das Gaumendach zu berühren. Hierbei ist die Zunge nicht spitz, sondern breit. Der Raum zwischen Zunge und Gaumen wird also verengt. Der Akzent liegt auf dem kurzen e. l ist im Klange bedeutender als deutsches l. Wir umschreiben diesen Laut deshalb mit ll. Dieses halbvokalische ll stimmt auch mit dem russischen ль nicht überein.

Wade transkribiert ell mit êrh. v. Möllendorff schreibt erl. Dr. Wieger gebraucht eull als Umschreibung. Diese Transkription kommt der von uns gebrauchten sehr nahe.

Der Lautkomplex ell enthält nach unseren Beobachtungen kein r. — Wir hatten jedoch wiederholt bei verschiedenen Personen Gelegenheit, zu

bemerken, daß, trotzdem wir den Laut ohne jede Beimischung von r sprachen, bei den betreffenden Personen die lebhafte akustische Täuschung, als wäre ein r (hier kann nur das Zäpfchen-r gemeint sein) mitgesprochen worden, Platz griff.

In manchen Dialekten wird dieser ausgesprochene Halbvokal (eigentlich Vokal + Halbvokal) zum reinen Vokal, d. h. wirft seinen konsonantischen Bestandteil ab. Man vergleiche »Über einige südchinesische Dialekte und ihr Verhältnis zum Pekinesischen« von Prof. Dr. A. Forke.

Zu der voraufgegangenen rein phonetischen Erklärung des ell möchten wir einige Winke geben, durch welche die Aussprache dieses Lautes erleichtert werden soll.

Spricht man ganz kurzes ă und ŏ unmittelbar akzentuiert aufeinander, dann wird durch das nunmehr rasch folgende ll der Artikulationspunkt der vokalischen Anlaute nach hinten (zum Nasenraum) getrieben (vgl. S. 56) und nähert sich schnell dem Artikulationspunkt des dumpfen e. Hierbei kommt es infolge der (notwendigen) Schnelligkeit gar nicht recht zu Gehör, daß zwei Laute (ă und ŏ) artikuliert wurden. Beide Laute werden so gewissermaßen zu einem dumpfen e-Laut und im schließenden ll als Innenvokal sehr deutlich fortgesetzt. Deshalb findet man auch gelegentlich die Schreibung aöll oder aol vor: vgl. das kleine Konversationsbuch von 薛錫成 (Chüe[1] Chi[4] Tsch'eng[2]).

Auf den Lautkomplex ell gründet sich hinsichtlich seiner Phonetik ein im Pekinesischen sehr beliebtes Suffix, und zwar das Zeichen 兒 *ell*[2] »Sohn, Kind«, ursprünglich »Neugeborenes«, also etwas Kleines, Zartes, und wegen dieser Bedeutung häufig anderen Wörtern als den Diminutiv ausdrückendes Suffix angehängt z. B. 小孩兒 »kleines Kind«.

Dieses Suffix ist für die richtige Aussprache seines Grundwortes oft von nicht zu unterschätzender Bedeutung, weil durch dasselbe das Stammwort häufig lautliche Abänderungen erfährt. Die Suffigierung von 兒 ist durchaus nicht spezifisch hochchinesisch, und wir setzen die unter dem Einfluß dieses Wörtchens möglichen lautlichen Veränderungen als bekannt voraus. Es sei nur bemerkt, daß gedehnte Vokale kurz werden, weil sie nicht mehr wie bisher in offener, sondern in durch ell bzw. ll geschlossener Silbe stehen.

In ähnlicher Bedeutung wie 兒 als Suffix kann auch 子 *tse*[3] »Kind, Sohn« gebraucht werden. Hierbei treten jedoch lautliche Veränderungen des Grundwortes nicht auf. 子 kann den Diminutiv ausdrücken, wird indes meist ohne speziell verkleinernde Bedeutung lediglich zur Bezeichnung von Substantiven und zur Kompositabildung benutzt, ist also ein leeres Füllwort. 子 wird als Suffix im Ton bedeutend reduziert und nimmt niemals wie 兒 den Ton seines Stammwortes an.

ngai, ngao, ngou, ei, ie, üe, ue.

ngai ohne seinen konsonantischen Anlaut entspricht ungefähr dem ai in »Mai«; nur treten die Einzelteile des Diphthongs etwas deutlicher hervor als im Deutschen. Diese Erscheinung tritt bei sämtlichen Diphthongen und

Triphthongen der chinesischen Sprache auf und dürfte lediglich auf das brechende Moment der 四聲 zurückzuführen sein. — Während der deutsche Diphthong beim Sprechen zu einem Gliede verschmilzt, treten beim chinesischen Diphthong (und Triphthong) die Vokale, aus denen er sich zusammensetzt, etwas selbständiger auf, und es können, da die Verbindung nicht allzu fest ist, unter Umständen Diphthonge leicht wieder zu einfachen Vokalen werden; als Beispiele hierfür mögen dienen:

蓋 *kai*^{4}, welches unter dem Einfluß von 兒 zu *kall*^{4} (*kâll*^{4}) wird, und 色 *sê*^{4} oder *schê*^{4} im *Sú*^{2} *chŏa*^{4} *schai*^{3}, welches zu *schall*^{3} wird. — ^{n}gao ist, abgerechnet der schon bei ^{n}gai erwähnten, ein klein wenig stärkeren Isolierung der beiden Vokale a + o, welche diesen Doppellaut bilden, gleich dem deutschen au in »Traube«. — Der leichte nasale Vorschlag ng ist klein gedruckt, um darauf hinzuweisen, daß er, wie immer, sehr flüchtig ist.

^{n}gou stimmt mit keinem der deutschen Diphthonge überein; ist aber sehr leicht zu sprechen. — Dieser Lautkomplex wird derart gesprochen, daß man nach dem konsonantischen Anlaut (ng oder m, n, l, ch, j usw.) kurzes o wie in »Ochse« artikuliert, dem man direkt kurzes u wie in »Hund« folgen läßt, also ŏŭ. Hierbei trägt das ŏ den Akzent. ou müßte demnach eigentlich oŭ umschrieben werden. Dieser Diphthong ist sorgfältig von ao zu unterscheiden.

ou ist in bezug auf die Dauer gleich den einfachen Vokalen, Diphthongen und unechten Triphthongen (Vokalhäufungen) des Chinesischen. Zwei Kürzen ⏑ ⏑ gleich einer Länge –.

Die später beschriebenen Vor- und Nachschläge (ĭ, ŏ, ŭ, ŭ) sind stets der Dauer des Hauptvokals abzuziehen. Hierdurch entsteht eine allerdings winzig kleine Verkürzung des Stammvokals.

Anderseits ist diese minimale Verkürzung jedoch der Grund, daß durch zu einfachen Vokalen hinzutretende andere vokalische Elemente die Gesamtdauer des zusammengesetzten vokalischen Teils der Silbe nicht verlängert wird. — Als Beispiel:

u in 虎 ist gedehnt; tritt zu diesem u noch ein e hinzu wie z. B. in 毀, dann wird die Dauer des Vokalklanges nicht etwa größer, sondern bleibt gleich, und zwar dadurch, daß sowohl u als auch e in der Dauer (Dehnung) so weit reduziert werden, bis sie im Gleichgewicht zueinander sind; d. h. 虎 mit 毀 in der Quantität übereinstimmend geworden ist.

Der Vokal der aus geschlossener Silbe gebildeten Wörter wird verkürzt, weil durch den notwendigerweise hinzutretenden 聲 die Auslaute ng, n, ell (ll) von diesem berührt werden, dadurch quantitativ etwas bedeutender und auch stimmhafter werden. — Die Dauer des schließenden Konsonanten wird alsdann mit der des inlautenden Vokals kompensiert und dieser infolgedessen verkürzt.

Diese quantitative Kompensation kann als durchgreifendes phonetisches Gesetz des 官話 gelten.

Steht der Laut ou nach dem noch zu beschreibenden i-Vorschlag oder nach dem halbvokalischen y-Anlaut, dann wird das sonst offene o zum

geschlossenen o-Laut. Die Quantität bleibt dieselbe; ebenso wird u nicht verändert. In diesem Falle ist o qualitativ gleich o in »oben«.

Auch in anderen Verbindungen wird das offene o von ou zuweilen zum geschlossenen o, und es entsteht eine zwiefache Aussprache. So kann z. B. 都 *tou*¹ mit offenem o und *tou*¹ mit geschlossenem o gesprochen werden, es kommt sogar noch die feinere Aussprache *tu*¹ hinzu.

Da jedoch die Hauptaussprache von ou stets das offene o aufweist und, ausgenommmen die i-Verbindungen, in denen das o immer geschlossen klingt, diese Hauptaussprache niemals falsch sein kann, bezeichnen wir solche gelegentlichen Modifikationen in der Transkription nicht näher.

Der o-Laut von ǒu tritt in den 仄聲-Wörtern etwas mehr hervor als in den 平聲-Wörtern, in welchen der u-Klang deutlicher gehört wird. Es macht sich in letzterem Falle der diphthongische Charakter von ou mehr bemerkbar, als das sonst der Fall ist. — Wenn auch die Einzelteile hier mehr verschmelzen, so scheint uns das doch kein Grund, einen Doppellaut als einfachen Vokal aufzufassen und zu transkribieren. Wir halten vielmehr unbedingt fest, daß ǒu sich niemals in einfaches u wandeln kann, sondern in jedem Fall derselbe Komplex, nämlich ǒu, bleibt. Gerade die innige Verbindung von ou in Verbindung mit ĭ oder y in den 平聲-Wörtern beweist doch, daß man es mit einem wirklichen Diphthong und nicht mit einem ähnlich o̊ oder ë gebildeten Laut zu tun hat.

Nur die Diphthonge ai, ao, ou nehmen von den Zweilautern vorschlagendes ng zu sich, da die übrigen Diphthonge, wie z. B. das im weiteren zu besprechende ei und ue, nur als Auslaut vorkommen, also bereits einen Konsonanten als Anlaut haben und sich niemals mit ng verbinden.

ai, ao und ou können ng natürlich nur dann zu sich nehmen, wenn sie isoliert stehen, d. h. nicht bereits einen Konsonanten oder Halbvokal als Anlaut haben, wie z. B. in mai, tai, sai, yai, mao, tao, kao, yao, mou, tou, sou, you usw. — Als Inlaut kommen ai, ao und ou nicht vor.

ei ist gleich langem e in »Feder« und kurzem hellen i-Nachschlag. Dieser i-Nachschlag ist flüchtig und tritt meist sehr zurück. ei ist also e͡i zu lesen.

In den Lautkomplexen tĭen, tĭen, lĭen usw. macht der ei-Laut eine Inversion durch, wobei der Silbenakzent nicht umspringt. Hierbei tritt eine Veränderung und Verkürzung im Vokalklange des e auf, welche darauf zurückgeführt werden kann, daß ei bzw. ie nicht mehr wie bisher in offener Silbe steht.

Findet die Inversion von ei zu ie in offener Silbe statt, dann springt der Silbenakzent stets auf das i und das e wird verkürzt, und das auf Grund des auf S. 58 beschriebenen Gesetzes des quantitativen Ausgleichs zweier oder mehrerer Vokale in ihrem Zusammentreffen. Das i wird verlängert (durch den umspringenden Akzent; vgl. S. 66).

Für das Umspringen des Silbenakzentes bildet auch das vokalische Element üe, welches z. B. in 雪 vorkommt, im Vergleich zu dem in 選 befindlichen ein gutes Beispiel.

In 雪 haben wir ein halblanges ü und ein kürzeres akzentloses offenes e (gleich dem e in 夜), in 選 springt der Silbenakzent vom ü auf e. Da nun jedoch 選 phonetisch eine geschlossene Silbe darstellt, kann trotz des Silbenakzentes eine Verlängerung des kurzen e nicht eintreten. Was geschieht nun aber mit dem ü, das quantitativ nicht mehr in diesen Lautkomplex hineinpaßt? Hier hat sich die chinesische Sprache sehr konsequent gezeigt. Weil das ü als halblanger Vokal in Verbindung mit dem kürzeren e (hier ist nicht dumpfes e gemeint) immerhin quantitativ zu bedeutend ist und dem Sprachgesetz, welches in der geschlossenen Silbe eine Kürze fordert, widerspricht, der Akzent auf dem e liegt, e also einem zweiten bereits angeführten phonetischen Gesetz zufolge vor ü die größere Dauer haben mußte, wurde das ü verkürzt, und zwar, da eine einfache Kürze ˘ nicht genügte, um das quantitative Gleichgewicht der beiden Laute herzustellen, war die Verkürzung eine sehr intensive, und hieraus entstand der Vorschlag ŭ. Ähnlich entstanden auch die noch nicht beschriebenen anderen Vorschläge.

ue besteht aus kurzem akzenttragenden u wie in »pfui« und folgendem akzentlosen dumpfen e (wie in 風). Die bereits bei der Beschreibung des dumpfen e-Lautes erwähnten Effekte, die dieser Vokal aufzuweisen hat, machen unter anderem, daß sich in dieser Verbindung von u und e das e gelegentlich in der akustischen Wirkung dem ei-Laut nähert, ohne jedoch phonetisch mit demselben übereinzustimmen.

Am stärksten tritt der e-Charakter bei 平聲-Wörtern hervor. Bei den 仄聲-Wörtern macht e nicht selten einen Effekt, der zwischen dem des e und dem des ei steht. — Wir transkribieren, weil es sich phonetisch um ein und denselben Laut handelt, immer ue, bezeichnen also weder die Quantität noch den Akzent.

ue ist der einzige Diphthong, in welchem dumpfes e vorkommt. Wir machen hier noch darauf aufmerksam, daß ue kein echter Diphthong ist.

Wade transkribiert teils ui, teils uei; v. Möllendorff schreibt stets uei, Wieger stets oei.

Der zweite Vokal von ue wird von uns ebenso wie in 兒四風 usw. durch »e« wiedergegeben, da uns das die natürlichste Schreibweise zu sein scheint. Lautphysiologisch könnte man ihn durch irgendeinen beliebigen Vokal (z. B. a, e, i, o, ö, ü, y oder u), ja sogar durch Konsonanten, z. B. n̄g, bezeichnen, da es sich eben um einen unbestimmbaren Laut handelt, für den unsere europäischen Alphabete kein Zeichen besitzen. Für sinologische Zwecke würde jedoch die Wiedergabe durch a usw. in diesem Falle nicht zu empfehlen sein, da es einen sehr ungewohnten und fremdartigen Anblick bieten würde, wenn man statt kue usw. kúa oder kúü schriebe.

Wie es in der russischen Sprache Konsonanthäufungen gibt, gibt es in der chinesischen Sprache Vokalhäufungen.

Diese Vokalhäufungen sind gebrochener Natur. Wir benennen sie Triphthonge. Hierunter gehören z. B. ŏai und ĭou. Auch dieses sind keine

echten Triphthonge, dazu sind sie zu gebrochenen Charakters. oai und ŏou sind eine Verbindung von Diphthongen und einfachem, sich nicht verschmelzendem Vokal.

Die Lautgruppe ŏai kann wie sämtliche Diphthonge und Triphthonge niemals in durch n und ng geschlossener Silbe vorkommen und geht keine Verbindung mit n und ng als Anlaut ein. Isoliert kann diese Lautgruppe nicht vorkommen, sondern bedarf stets eines konsonantischen Anlautes. Hierdurch unterscheidet sich ŏai von ai, welches isoliert möglich ist und auch n und ng als anlautenden Konsonanten nicht verschmäht, und stimmt anderseits mit ei überein, da auch ei weder mit ng (n kann vorkommen) zusammengestellt wird, noch sich isoliert vorfindet. Bei ei, in Verbindung mit n, handelt es sich nicht um den aus ng infolge Kontraktion oder Verkürzung entstandenen, nicht unbedingt notwendigen n-Vorschlag, sondern um das obligatorische n.

In dem Zeichen 內 *nei*[4] oder der phonetischen Umkehrung »nie«, z. B. 捏 *nie*[1], ist n also fester Anlaut und darf niemals fehlen.

ŏai besteht aus vorschlagsmäßigem, später erklärtem o und schon bekanntem ai; ai ohne ng-Vorschlag, da ein Vokal vorausgeht.

Wade und Arendt transkribieren diese Lautgruppe mit uai. Wieger schreibt oai, während v. Möllendorff mit Wade und Arendt übereinstimmt.

ŏou ist gleich i-Vorschlag, geschlossenem akzenttragenden o und kurzem u[1].

Außer diesen unechten Triphthongen kommen noch eine ganze Anzahl von Lautkompositionen vor, zu denen streng genommen auch oai und ŏou gehören.

Zusammenfassung der im vorhergehenden beschriebenen Konsonanten und Vokale (Diphthonge, Triphthonge und Halbvokale) in unserer Umschrift: ch, f, ng, j, k, l, m, n, p, s, sch, t, tch, ts, tsch, w, y; a, ngai, ngao, ell, e, ê, ei, i, ô, ngou, u, ue, ü, oai, ŏou.

Nachdem sämtliche im 官話 vorkommenden Laute behandelt sind, werden wir uns einige der Verbindungen, welche sie untereinander eingehen können, sofern diese eine besondere Erklärung verlangen, genauer ansehen. Die von uns nicht speziell berührten Lautverbindungen sind wohl auch ohne besondere Erklärung ohne weiteres verständlich, wenn man sie nach den gegebenen Aussprachepringipien behandelt. Auch die im weiteren besonders untersuchten Gruppen fügen sich diesen im allgemeinen völlig, bedürfen indes hinsichtlich Länge und Kürze und Silbenakzentes noch einer Detailerklärung.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit oa, dem vokalischen Bestandteil von z. B. 話.

ŏa besteht aus ganz kurzem, ungebrochenem, vorschlagsmäßigem, geschlossenem o, viel kürzer als in »doch« und auch qualitativ natürlich nicht gleich, und schon bekanntem a. Wir bezeichnen den vokalischen Vorschlag

[1] o ohne den â-Nachschlag, da o als echter gebrochener Laut bekanntlich nur im Auslaut vorkommt.

o, ebenso wie die anderen noch vorhandenen vorschlagenden vokalischen Elemente, in bezug auf seine Kürze einfach mit dem Kürzebogen ohne den Buchstaben zu verkleinern, also statt »°a« ŏa, statt »ʲen« ĭen usw. Der Akzent liegt bei diesen und ähnlichen Lautverbindungen stets auf dem nach dem Vorschlag folgenden Vokal. Es ist deshalb unnötig, ihn anzugeben. — In der geschlossenen Silbe wird der akzenttragende Vokal ebenso wie in allen anderen Verbindungen dieser Art kurz; 還 »zurückgeben« ist also *chŏan*² d. h. *ch°ăn*² zu sprechen.

In vielen der auf ŏan und ŏang auslautenden Wörter erhält das kurze akzentuierte a einen eigentümlichen dumpfen Klang, der wohl darauf zurückzuführen ist, daß der in n und ng enthaltene dumpfe Innenlaut, in diesem Fall das a, etwas in seiner Klangfarbe beeinflußt (vgl. S. 56). Jedenfalls ist es Tatsache, daß diese veränderte Klangfarbe sofort verschwindet, wenn der Chinese auf Ersuchen das n bzw. ng fortläßt.

Im Nankingdialekt haben die auf ŏan und ŏang ausgehenden Wörter eine vom Hochchinesischen abweichende Aussprache. — Während in Nanking einfach »an« mit voraufgehendem Kehlkopfverschluß artikuliert wird, ein vokalischer Vorschlag (o) also gar nicht vorkommt, sondern sich erst auf dem Wege zum Norden bildete und an Stelle des akustischen Effekts der in Nanking üblichen Aussprache gesetzt wurde, ist in Peking eine derartige Aussprache entschieden nicht vorhanden. Hier wird zweifellos zwischen konsonantischen Anlaut und »an« ein Vokal zwischengeschoben.

Dieses der Nankingsprache fehlende vokalische Element kann für das Pekinesische nicht auf akustische Täuschung zurückzuführen sein. Es ist unverkennbar und läßt sich mühelos isolieren. Bei einem Kehlkopfverschluß entsteht aber überhaupt kein Laut, sondern höchstens in Verbindung mit anderen lautlichen Elementen die akustische Täuschung eines solchen. Letzterer ist dann jedoch niemals isolierbar, da er in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist.

Da man nun auch den konsonantischen bzw. halbvokalischen Anlaut w ebenfalls sehr leicht isolieren kann, erscheint mir die Behauptung Dr. Kühnerts, denselben auf eine Gehörstäuschung zurückzuführen und ihn als im Gesamtgebiete der chinesischen Sprache als gar nicht vorhanden zu bezeichnen, doch sehr anfechtbar.

Die vorhin erwähnte leichte Trübung von a in der geschlossenen Silbe scheint nicht ganz unwillkürlich zu entstehen und ist wenigstens keine notwendige Folge des auslautenden n und ng. Wenn das der Fall wäre, dann müßte sich diese Erscheinung doch auch bei den anderen auf ng und n ausgehenden Lautkomplexen einstellen.

Der Chinese ist sich dieser Aussprachenuance wohl bewußt. — Im Falle der absichtlichen Auslassung des konsonantischen Auslautes der betreffenden Wörter, welche als Vokal °a haben, bekommt a, wie bemerkt, sogleich seinen ursprünglichen Klangcharakter wieder und ist alsdann z. B. 官 minus n gleich 刮 und 光 minus ng ebenfalls gleich 刮. — Hier ist zu bemerken, daß 官. 光 und 刮 nicht als Spezialzeichen zu betrachten

sind, sondern lediglich die Lautkomplexe kŏan, kŏang und koa ausdrücken sollen.

Im Kantondialekt geht das a des Silbenauslauts ŏang teils in o, z. B. in 光, das dort *kᵘŏng* gesprochen wird, über, teils wird es zu ö oder ü, z. B. in 雙, welches in Kanton *söng* lautet. — Das im Silbenauslaut ŏan enthaltene a kann sich in u, z. B. in 官 (kant. *kun*), oder in ü (船 *tschŏan*² in Kanton *sün*) wandeln.

Man sieht, daß auch in anderen Dialekten die Trübung des Vokals bei den Wörtern, welche k (oder kʿ) als Anlaut zu ŏan oder ŏang haben, am stärksten ist und in anderen Verbindungen von ŏan und ŏang mehr oder minder zurücktritt. Dasselbe ist im Pekingdialekt und im weiteren auch im Hochchinesischen der Fall.

Es scheint fast, als ob der Vokalwechsel anderer Dialekte (Peking 官 *kŏan*¹, Kanton *kun*, 光 *kŏang*¹ = kant. *kŭŏng*, 雙 *schŏang*¹ = *söng*, 船 *tschʿŏan*² = *sün*) einen Einfluß auf das a der pekinesischen Auslaute ŏan und ŏang hat, der sich entsprechend dem helleren oder dunkleren Klangcharakter der kantonesischen Vokale (u in *kun*, o in *kᵘŏng*, ö in *söng*, ü in *sün*) in einer mehr oder minder starken Trübung des a als Rückschlag bemerkbar macht.

Demnach würden die betreffenden Vokale des Kantondialektes in diesem Falle einen Einfluß auf den Vokal a ausüben, welcher in der erwähnten Dunkelfärbung desselben bestände, jedoch nicht stark genug ist, den Vokal a durch einen der Vokale u, o, ö oder ü zu verdrängen.

Bei einigen Lautkomplexen auf ŏan und ŏang geht das vorschlagsmäßige ŏ im Pekinesischen regelmäßig in ü über. Es sind dies diejenigen Verbindungen von ŏan und ŏang, welche k, kʿ, ch oder sch im Anlaut haben, nach welchen bekanntlich weder reines o noch ŏ in der Pekingsprache möglich ist; wohl aber kann nach diesen vier konsonantischen Anlauten, wenn sie in offener Silbe stehen, ê folgen, z. B. kê, kʿê, chê, schê. — Auch in der geschlossenen Silbe wird nach genannten Anlauten der ŏ-Laut verdrängt, nur mit dem Unterschied, daß in letzterem Falle nicht ê, sondern ü der Ersatz des eliminierten ŏ ist. Dieses ü ist quantitativ mit den übrigen vokalischen Vorschlägen übereinstimmend.

Es ist jedoch, wie wir später noch erläutern werden, bei den raschen, kurzen und stets akzentlosen Vorschlägen für das Ohr ziemlich gleichgültig, ob man ö oder ü vorschlägt, und wir transkribieren, um eine gewisse Einheitlichkeit zu wahren und weil in weitaus den meisten Fällen im auslautenden ŏan und ŏang ŏ vorkommt, auch in denjenigen Verbindungen von ŏan und ŏang mit anderen Konsonanten, in welchen das Chinesische konsequent den ŏ-Laut vermeidet, nicht ü, sondern auch ŏ. Man braucht ja nur zu merken, daß nach k, kʿ, ch und sch in der geschlossenen Silbe ŏan und ŏang in ŭan und ŭang und in der offenen Silbe ŏa in ŭa übergehen. — Eine andere Sache wäre es, wenn auf diese beiden Vorschläge ein Akzent fallen könnte; dann müßte man sie wegen der größeren Deutlichkeit in der Transkription unbedingt auseinanderhalten, ebenso wie man ê nach k, kʿ, chʿ und sch von ŏ sorgfältig trennt.

Bemerkenswert ist, daß bei den Lautkomplexen kŏan, k'ŏan, choan, schŏan, d. h. bei denjenigen, welche gleich kŭan, k'ŭan, chŭan, schŭan sind, die Trübung des eingeschlossenen a am deutlichsten auftritt. Hieraus lassen sich weitere Schlüsse ziehen etwa derart, daß der kurze o-Vorschlag in der geschlossenen Silbe (ŏan, ŏang) eine leichte Trübung des inlautenden a hervorrufen kann (vgl. auch S. 56) und daß der den ŏ-Vorschlag vertretende u-Vorschlag (natürlich auch nur in geschlossener Silbe) diese Trübung stets besonders deutlich macht.

Drei Faktoren sind also bei der Trübung des a in Betracht zu ziehen, und zwar: der Einfluß des konsonantischen Auslautes (n, ng), der Überlaute (ŏ und vor allem ŭ) und der Einfluß nicht-dialekteigener Vokale (ĭ, ŏ, ŏ, ŭ).

In denjenigen Lautkomplexen, in welchen die Trübung am deutlichsten auftritt, merkt man, daß das inlautende a eine ähnliche Variante von a und dumpfem e ist wie etwa ä aus a und o, nur daß beim geschlossenen a[1] der a-Klang als Stammvokal mehr erhalten bleibt. — Wie erwähnt, ist der Grad der Trübung verschieden, und macht sich eigentlich nur nach k, k', ch und sch besonders bemerkbar.

Außer dem ŏ-Vorschlag gibt es noch einen ĭ-Vorschlag, welcher quantitativ gleich dem überlautenden ŏ ist. Dieses kopulative ĭ[2] ist z. B. in den Lautkomplexen tĭao, mĭao, mĭao, tchĭa, mĭang, hiang, chĭang, nĭou, tĭen, t'ĭen und vielen anderen enthalten. Wir umschreiben es, wie aus obigen Beispielen ersichtlich, mit ĭ z. B. 鳥 »Vogel« *nĭao*[3]. Es neigt sich nach l z. B. in den Lautgruppen lia, liang, lien, liao usw. hinsichtlich seines Klangeffekts dem kurzen geschlossenen e-Laut zu, so daß z. B. 連 *lĭen*[2] »verbunden mit« fast wie *lĕen*[2], d. h. *l'en*[2] klingt.

Der Unterschied zwischen solchen raschen, kurzen und immer akzentlosen Vorschlägen wie ĭ und e zueinander oder wie ŏ, verglichen mit ŭ, ist, wie bemerkt, sehr unbedeutend. Man versuche nur einmal o als Vorschlag und unmittelbar darauffolgend einen akzentuierten Vokal zu sprechen, man wird alsdann hören, daß es sich wirklich kaum lohnt, einen derart minimalen Unterschied zu notieren. Dasselbe ist bei ĭ und ĕ der Fall.

Wir haben diesen kopulativen Vokal mit ĭ fixiert, weil tatsächlich ein ĭ gesprochen wird. Der Beweis, daß hier ĭ und nicht ĕ vorliegt, ist jedoch nur dann zu erbringen, wenn man Anlaut und Überlaut vom In- und Auslaut trennt und das nunmehr isolierte ĭ dehnt. Dann hört man ganz deutlich, daß es sich um einen reinen i-Laut handelt.

Zerlegt man z. B. 連 in zwei Teile, dann erhält man 梨 und 言 (言 minus halbvokalischen Anlautes, da derselbe im Innern doch unnötig), niemals resultiert jedoch 雷言. Treten 梨 und 言[3] zur phonetischen

[1] D. h. a in geschlossener Silbe.

[2] Kopulativ, insofern es den konsonantischen Anlaut mit dem in- oder auslautenden vokalischen Element verbindet.

[3] Die Zeichen 梨言 sind nur als Beispiel benutzt. Man hätte natürlich ebensogut andere Zeichen z. B. 離衙 usw. wählen können.

Verbindung 連 zusammen, dann schwindet also einmal der Anlaut von 言 und i wird von 梨 dem Gesetze der quantitativen Vokalharmonie zufolge, welches in der geschlossenen Silbe eine Kürze vorschreibt, zum Vorschlag ĭ. Ebenso ist z. B. 念 aus 逆唁 und nicht aus 內唁 gebildet.

Es bleibt also, wenn man Lautkomplexe wie nien, lien usw. in zwei Silben zerlegt, ni und en und li und en und nicht etwa ne-en, le-en[1].

Daß 連 eine Verknüpfung von 梨言 und nicht von 雷言 ist, geht ferner daraus hervor, daß, falls der e-Vorschlag richtig wäre, bei chien, tchĭen usw. Lautverbindungen vorkommen würden, die voneinander getrennt als Einzelsilben in der Pekingsprache gar nicht vorhanden sind.

現 z. B. könnte man sofort in 細唁 zerlegen, d. h. chĭ[4] + (y)en[4], nicht aber in chĕ (dent. ch + geschlossenem ĕ) (y)en, denn ein Lautkomplex che, d. h. 西爲切, existiert im Pekinesischen nicht.

ü findet sich nur in Verbindung mit konsonantischem Anlaut oder An- und Auslaut. Von den Vokalen verbindet sich nur offenes e mit ihm. Es kann auch als Vorschlag vorkommen. Während der i-Vorschlag vielen verschiedenen Vokalen und Diphthongen vorausgehen kann (z. B. a, offenem e, ao, ou, ŏ), verbindet sich der o-Vorschlag nur mit a und ai, und der ü-Vorschlag ausschließlich mit offenem e. Der Vorschlag ü existiert nur in den Lautkomplexen chŭen, tchŭen, tch'ŭen und yŭen und ist in der Quantität mit den übrigen vorschlagsmäßigen Elementen gleich. Es handelt sich um ein reines ü, welches quantitativ aufs äußerste reduziert ist.

Der Silbenauslaut uo ist gleich reinem u wie in »Kuh« und kurzem o wie in »doch«. Der Akzent liegt auf dem u.

過 z. B., in dem dieser Auslaut vorkommt, ist gleich 故 minus 四聲-Bruch und einem in der Dauer dem abgezogenen Bruchteil von 故 gleichen akzentlosen o.

Dieses ò ist vom vorschlagenden o dadurch sehr verschieden, daß es vom 聲 mitergriffen wird, hingegen die Vorschläge nicht nur akzent-, sondern auch tonlos (四聲) sind.

Die Lautzusammensetzung üe besteht aus reinem, schon bekanntem ü und kürzerem e wie in »Held« und ist vokalischer Teil von 雪 *chüe*[3] »Schnee«, 劣 *lüe*[4] »schwach, entkräftet« und vielen anderen Wörtern. Der Akzent liegt stets auf dem ü und wird in unserer Umschrift deshalb nicht besonders ausgedrückt. Die Quantität von üe ist gleich uo.

üe wechselt den Akzent, erleidet die notwendige quantitative Veränderung und findet sich nun als vokalisches Element in 宣, 全, 勸, 原, 捐 usw. vor.

Das e von ŭen, ien findet sich in den Lautkomplexen yie und yen vor; e ist hier niemals dumpf wie in 風 usw. — Ursprüngliches dumpfes

[1] e in »ne« brauchen wir in diesem Beispiel für den geschlossenen und e in »en« für den offenen e-Laut. Beide e stimmen in diesem Falle also nicht mit dem dumpfen chinesischen e überein.

e steht niemals in Verbindung mit den bekannten vokalischen Vorschlägen, und man wird daher die gleichgeschriebene Gruppe en z. B. in 跟 *ken*[1] wohl kaum mit »en« in 先 (*chïen*) oder 宣 (*chüen*) usw. verwechseln können. Auch nach y findet sich niemals dumpfes e, weil dieser Anlaut (y) gewisse Beziehungen zum ĭ-Vorschlag aufweist, insofern dieser durch Inversion von e^{i} in der offenen Silbe iĕ (z. B. in 夜 usw.) und in der geschlossenen Silbe ^{i}é (z. B. in 點 wo also der Akzent von e^{i} liegenbleibt) entstanden ist[1]. Dieser i-Laut ist wiederum vokalischer Teil des halbvokalischen y-Anlautes. Weil y kein reiner Konsonant ist, unterbleibt die Verbindung mit dumpfem e wobei wir die Frage offenlassen, ob e nicht von y beeinflußt im Artikulationspunkt an dessen Stelle rückte bzw. sich diesem näherte und, seinen dumpfen Charakter verlierend, zum offenen e (ä) wurde. Bei der Inversion von ei in der offenen Silbe zu ie (夜, 謝, 街 usw.) und in der geschlossenen zu ^{i}ĕ (連, 綿, 現 usw.) wandelt sich das geschlossene e unter quantitativer Veränderung zum offenen e. Das e von tien, yen, chïen, chüen, tchïen, tch$^{\breve{}}$üen usw. steht also phonetisch mit dem e-Laut von ei (z. B. von 黑) in Verbindung und hat deshalb mit dem dumpfen e von 風 usw. nichts zu tun.

In den Lautkomplexen yen, chïen und besonders in chüen, tch$^{\breve{}}$üen usw. klingt der offene e-Laut noch offener, und wenn ein 聲 hinzutritt, breiter als gewöhnlich. Man hört dann etwas deutlicher, daß offenes e (ä) aus a + e gebildet ist. Deshalb findet man für e auch ä und sogar a transkribiert.

Der Silbenauslaut ie entspricht lautlich dem ie in »Serie«, wenn man dieses Wort so ausspricht, daß das inlautende i den Akzent trägt. Durch diesen Akzent wird das kurze ĭ zum halblangen ĭ auf Grund einer Erscheinung, daß in der chinesischen Sprache im allgemeinen von zwei aufeinanderfolgenden Vokalen derjenige, auf welchen der Silbenakzent trifft, die größere Dauer hat.

ie ist also gleich halblangem akzentuierten i und kurzem offenen e wie in 雪. ie und üe sind quantitativ gleich.

Das ïen z. B. in 捐 usw. ist in der Aussprache übereinstimmend mit dem »ien« von Indien, wenn man dieses Wort mit gewechseltem Akzent statt Índien Indién spricht. Der Akzent von ie springt in der geschlossenen Silbe regelmäßig auf das e, und das halblange i wird, wie erwähnt, zum akzent- und tonlosen Vorschlag, und das e bleibt, weil in der geschlossenen Silbe, kurz.

Den erwähnten, von manchen Sinologen angenommenen Akzentwechsel von yie, tchie[2] usw. hätte man in der offenen Silbe ebensogut

[1] Dieser geschilderte Bildungsprozeß entbehrt etymologisch einer sicheren Grundlage und ist vielmehr lediglich von uns konstruiert worden, um es zu ermöglichen, tiefer in die Physiologie der chinesischen Sprachlaute einzudringen.

[2] D. h. in offener Silbe; z. B. statt »yie« y$^{\breve{}}$e oder gar yä.

bei yüe, tchüe usw. konstruieren können. Hier wie dort treten dieselben (durch die 四聲 verursachten) Erscheinungen auf, und derartige Scheng[1]-Modulationen finden sich, wie bemerkt, auch noch bei anderen Lautkomplexen vor, und wir nehmen einen direkten Akzentwechsel nicht an, sondern sind der Überzeugung, daß der Akzent in bewußten Fällen sowohl bei ie als auch bei üe und uo auf dem ersten Vokal liegt.

Die letztgenannte Silbe uo wird von Dr. L. Wieger mit ouo transkribiert und stimmt mit uo im Englischen und Deutschen überein. Professor Arendt bezeichnet den auf u ruhenden Akzent noch besonders durch úo.

Se[4] scheng[1]-Effekte waren es unseres Erachtens auch, durch welche Prof. Arendt u. a. zu einer Auffassung der Lautgruppe ǐou kamen, welche wir nicht teilen konnten.

Professor Arendt u. a. nehmen an, daß ein Auslaut iu existiert, welcher vier bzw. fünf Aussprachenuancen besitzt. Es ist dies der von uns mit ǐou transkribierte Laut.

Es ist uns nicht recht verständlich, inwiefern ein einfacher Vokal sich in einen Diphthong verwandelt, der wiederum eine Aussprachemodulation dieses einfachen Vokals (u) sein soll. Der umgekehrte Fall könnte doch weit eher eintreten, daß ein Diphthong durch enges Verschmelzen zweier einander ähnlicher Laute (o und u) im phonetischen Effekt einem einfachen Laut (u) nahekommt. Wir können daher den Auslaut iŭ nicht den Grundlauten des Koán[1] choa[4] zuzählen, um so weniger, da der Laut ou von ǐou seinen Diphthongcharakter niemals gänzlich verleugnet. Die durch die 四聲 verursachte stärkere Gebrochenheit der chinesischen Zweilauter muß naturgemäß bei dem Ton, welcher die größte Steigung aufzuweisen hat, und das ist der 上聲, am stärksten zum Ausdruck kommen. Da nun überhaupt die 仄聲-Wörter im Verhältnis zu den 平聲-Wörtern eine größere Steigung haben, mußte auch ǐou in ersteren diese weitere Steigung mitmachen und dadurch gebrochener klingen, und es gab bei den 平聲-Wörtern für das ou in ǐou Gelegenheit, seinen Diphthongcharakter mehr hervorzubringen[1]. Ganz ähnliche Erscheinungen treten auch bei ǐai auf. Auch dort wird der Diphthong von iai z. B. in 甩 gebrochener als in 衰 klingen und dadurch ein etwas anderer akustischer Effekt erzeugt werden, der aber in der Transkription durchaus nicht notiert werden muß.

Manche Zeichen unterliegen einem regelmäßigen Tonwechsel, dessen Gesetze wir indes als bekannt voraussetzen.

Den von uns mit j transkribierten konsonantischen Anlaut umschreibt Dr. Fr. Kühnert in seiner Abhandlung »Die chinesische Sprache zu Nanking« mit λj und erklärt ihn als: »der dem Chinesischen eigentümliche Laut. Es ist fast tonloses l (im Gegensatz zum tönenden l der Deutschen, Franzosen und Engländer) mit engangeschliffenem deutschen ch bzw. Jot, begleitet vom kontinuierlichen Kehlkopfzitterlaut usw.« und sagt weiter in

[1] Übrigens klingen auch im 去聲 viele auf ǐou ausgehende Wörter merkwürdig flach.

obenzitierter Schrift, daß z. B. 人 und 而 auch in der Pekingsprache den gleichen Anlaut hätten. — Hiernach müßten also z. B. nach der chinesischen Methode der Ausspracheangabe das Zeichen 人 durch 而, 痕, 切 ausgedrückt werden können. Für den Nankingdialekt trifft das auch zu. Für das Pekinesische aber wäre eine derartige Ausspracheangabe unserer Meinung nicht richtig, und zwar weil der Lautkomplex jen nicht den Anlaut ell hat. — Ob der Anlaut j sonst in irgendeiner Beziehung zu ell steht, etwa sich aus diesem entwickelte, ist eine andere Frage. Wir wagen in dieser Beziehung nicht, ein positives Urteil auszusprechen. — Die Annahme, daß ell seinen vokalischen Anlaut e abstößt, seinen Artikulationspunkt mehr nach vorn legt und sich hierdurch in Verbindung mit den fast geschlossenen Zähnen der etwas summende, zitternd vibrierende Beilaut einstellt, ist nicht ganz unwahrscheinlich. Vom rein phonetischen Standpunkt betrachtet, ist der Halbvokal ell jedoch von konsonantischem j zu verschieden, als daß man für das Hochchinesische die Phonetik des Zeichens 人 *jen*[2] durch 而痕 wiedergeben könnte.

In dem Laut ell kommt unseres Erachtens, wie früher bemerkt, kein r vor. Diesen Laut (r) hat die chinesische Sprache, trotzdem sie ihn besitzt (wenigstens das Pekinesische), überhaupt nicht zum Wortbau herangezogen.

Als zur Wortbildung benutzter Laut kommt r also nicht vor, findet sich aber in einem von Kutschern gebrauchten Anfeuerungsruf trrr—!

Die Bemerkung P. G. v. Möllendorffs, daß zum Erlernen der 四聲 mündlicher Unterricht erforderlich ist, scheint uns sehr zutreffend; man könnte sie überhaupt auf das Gesamtgebiet chinesischen Sprachstudiums nutzanwenden.

Deshalb kann auch unsere Arbeit nicht die korrekte Aussprache des Chinesischen erzielen, sondern nur den mündliche Unterweisung genießenden Studierenden nach Möglichkeit vor akustischen Irrtümern bewahren und den Kennern des Chinesischen, wie wir hoffen, neue Ausblicke und Anregungen gewähren.

Die erwähnte Bemerkung v. Möllendorffs über die 四聲 trifft auch besonders für den 上平 zu, dessen Hauptcharakteristikum seine Ebenheit im Verhältnis zu den drei anderen Tönen ist. Dieser Ton darf auch nicht das Leiseste von einem Zirkumflex an sich haben oder sonstwie ansteigen. Zum Schluß macht sich ein leises Nachlassen bemerkbar (入聲-Teileffekt).

Auf dieses »Nachlassen« wies Prof. Dr. A. Forke in seinem Werk: »Comparative Study of Northern Chinese Dialects« nachdrücklich hin. — In der Tat enthält ein in einer gewissen Tonhöhe gleichmäßig gesprochenes Wort noch keinen richtigen 上平. Hier wäre ja auch erst ein Teilmoment der zur Bildung der vier Töne nötigen Voraussetzungen, und zwar das tonliche erfüllt, während das doch auch nötige dynamische Moment der 聲 nicht berücksichtigt ist.

Gerade die Dynamik aber ist es, durch welche die eigenartige Modulation des 上平 entsteht, und dieser dynamische Effekt läßt sich in

Worten sehr schwer ausdrücken, da man unseres Erachtens hier nur allzu leicht des Guten zuviel tun kann. Auch durch die Notenschrift läßt sich dieser Effekt schwer darstellen.

Vielleicht können wir durch folgendes Beispiel dieser Erscheinung etwas näherrücken.

Spricht man im Deutschen einen Laut, ohne ihn deshalb zu verkürzen, energisch aus oder ruft ihn noch besser mit erhobener (上) Stimme, so macht er im totalen Effekt einen ebenen (平) Eindruck, pflegt aber zum Schluß durch den scharfen Akzent (Dynamik) und durch das harte, unvermittelte Abbrechen (入聲-Teileffekt) bedingt, die Nachwirkung einer leichten Schwankung zu einer etwas tiefer gelegenen (Wort-) Tonstufe zu hinterlassen. Genau die gleichen Erscheinungen treten beim 上平 auf. Ein gutes Beispiel für den akustischen Effekt des 上平 bietet insofern das deutsche Wort »hüh!«, welches einen korrekten Schäng⁴ p'ing² enthalten kann.

Zu bemerken ist noch, daß dieser akustische Effekt des ersten Tones bei Diphthongen und echten gebrochenen Lauten etwas deutlicher ist als bei einfachen Vokalen, und zwar infolge des Silbenakzentes (vgl. S. 48, Abs. II).

Gewisse Toneinschränkungen können auch im 官話 vorkommen und sind auf Grund des rhythmischen Gefühls leicht erlernbar.

Wir lassen nunmehr die öfters erwähnte Liste der 400 Wörter folgen und setzen einem jeden der dort aufgeführten Zeichen die von uns gebrauchte Umschreibung bei. Hierbei bleiben die vier Töne unbezeichnet, da die in der Liste vorkommenden Zeichen in diesem Falle nur den einfachen Lautkomplex verkörpern sollen und ihnen in dieser Eigenschaft ein 聲 nicht zukommt. Diese 400 Lautkomplexe sind fast sämtliche in der hochchinesischen Sprache vorkommende.

Nochmals weisen wir darauf hin, daß die von uns gebrauchte Transkription in keinem Falle von den zugehörigen Erklärungen zu trennen ist. Nicht die gebrauchten Lautzeichen sind das Wesentliche, sondern die ihnen beigegebenen Erläuterungen, da natürlich jede Umschreibung auf Übereinkommen basieren muß. Das Lautsystem der Chinesen ist einfach, die Sprache von ursprünglicher Schönheit, und hier wie dort gilt der Satz: 物格而后知至.

Liste der 400 Wörter.

1 *ᵑga (a)* 阿
2 *ᵑgai* 愛
3 *ᵑgan* 安
4 *ᵑgang* 昂
5 *ᵑgao* 熬
6 *ᵑgen* 恩
7 *ell* 二
8 *fa* 罰
9 *fan* 反
10 *fang* 方
11 *fei* 非
12 *fen* 分
13 *feng* 風
14 *fŏ* 佛
15 *fou* 否
16 *fu* 夫
17 *cha* 哈
18 *chai* 海
19 *chan* 汗
20 *chang* 行
21 *chao* 好
22 *chei* 黑
23 *chen* 恨
24 *cheng* 哼
25 *chĕ* 合
26 *chou* 後
27 *chu* 互
28 *chŏa* 話
29 *chŏai* 懷
30 *chŏan* 換
31 *chŏang* 謊
32 *chue* 回
33 *chun* 混
34 *chung* 烘
35 *chuo* 貨
36 *chi* 西
37 *chĭa* 瞎
38 *chĭang* 相
39 *chĭao* 曉
40 *chie* 歇
41 *chĭen* 先
42 *chin* 心
43 *ching* 星
44 *chĭŏ* 學
45 *chĭou* 休
46 *chĭung* 兄
47 *chü* 虛
48 *chüe* 靴
49 *chüen* 宣
50 *chün* 巡
51 *yi* —
52 *jan* 然
53 *jang* 嚷
54 *jao* 饒
55 *jĕ* 惹
56 *jen* 人
57 *jeng* 扔
58 *jĕ* 若
59 *jou* 肉
60 *ju* 如
61 *jŏan* 軟
62 *jue* 瑞
63 *jun* 閏
64 *jung* 絨
65 *je* 日
66 *ka* 嘎
67 *kai* 該
68 *k'ai* 開
69 *kan* 乾
70 *k'an* 刊
71 *kang* 剛
72 *k'ang* 康
73 *kao* 高
74 *k'ao* 烤
75 *kei* 給
76 *ken* 根
77 *k'en* 肯
78 *keng* 更
79 *k'ɐng* 坑
80 *kĕ* 哥
81 *k'ĕ* 科
82 *kou* 鉤
83 *k'ou* 口
84 *ku* 姑
85 *k'u* 哭
86 *kŏa* 瓜
87 *k'ŏa* 誇
88 *kŏai* 乖
89 *k'ŏai* 擺
90 *kŏan* 官
91 *k'ŏan* 寬
92 *kŏang* 光
93 *k'ŏang* 匡
94 *kue* 歸
95 *k'ue* 虧
96 *kun* 棍

97 *kʿun* 昆
98 *kung* 工
99 *kʿung* 空
100 *kuo* 鍋
101 *kʿuo* 闊
102 *la* 拉
103 *lai* 來
104 *lan* 攔
105 *lang* 狼
106 *lao* 老
107 *lê* [*lei*] 勒
108 *lei* 雷
109 *leng* 冷
110 *li* 里
111 *liang* 兩
112 *liao* 了
113 *lie* 列
114 *lien* 連
115 *lin* 林
116 *ling* 伶
117 *lio* [*lüe*] 略
118 *liou* 六
119 *lo* 羅
120 *lou* 樓
121 *lü* [*lu*] 綠
122 *lu* 路
123 *loan* 亂
124 *lun* 倫
125 *lung* 龍
126 *ma* 馬
127 *mai* 買
128 *man* 滿
129 *mang* 忙
130 *mao* 毛
131 *mei* 每
132 *men* 門
133 *meng* 夢
134 *mi* 米
135 *miao* 苗
136 *mie* 滅
137 *mien* 棉
138 *min* 民
139 *ming* 明
140 *niou* 謬
141 *mo* 抹
142 *mou* 某
143 *mu* 木
144 *na* 拿
145 *ngai* 耐
146 *nan* 難
147 *nang* 囊
148 *nao* 腦
149 *nei* 內
150 *nen* [*len*] 嫩
151 *neng* 能
152 *ni* 你
153 *niang* 娘
154 *niao* 鳥
155 *nie* 揑
156 *nien* 年
157 *nin* 您
158 *ning* 寧
159 *nio* [*nüe*] 虐
160 *niou* 牛
161 *no* 挪
162 [*nou*] *ngou* 耨
163 *nü* 女
164 *nu* 奴
165 *noan* 暖
166 *nung* 弄
167 *ngê* 鵝
168 *ngou* 偶
169 *pa* 八
170 *pʿa* 怕
171 *pai* 白
172 *pʿai* 派
173 *pan* 板
174 *pʿan* 盤
175 *pang* 帮
176 *pʿang* 旁
177 *pao* 保
178 *pʿao* 炮
179 *pei* 北
180 *pʿei* 賠
181 *pen* 本
182 *pʿen* 盆
183 *peng* 迸
184 *pʿeng* 朋
185 *pi* 比
186 *pʿi* 批
187 *piao* 表
188 *pʿiao* 票
189 *pie* 別
190 *pʿie* 撇
191 *pien* 邊
192 *pʿien* 扁
193 *pin* 賓
194 *pʿin* 品
195 *ping* 兵
196 *pʿing* 平
197 *pô* 波
198 *pʿô* 破
199 *pʿou* 剖
200 *pu* 不
201 *pʿu* 鋪
202 *sa* 洒
203 *sai* 塞
204 *san* 三

205 *sang* 喪
206 *sao* 掃
207 *sê* [*schê*] 色
208 *sen* 森
209 *seng* 僧
210 *sŏ* 所
211 *sou* 搜
212 *su* 速
213 *sŏan* 算
214 *sue* 雖
215 *sun* 孫
216 *sung* 送
217 *se* 四
218 *scha* 沙
219 *schai* 晒
220 *schan* 山
221 *schang* 上
222 *schao* 少
223 *schê* 射
224 *schen* 身
225 *scheng* 生
226 *schou* 收
227 *schu* 書
228 *schŏa* 刷
229 *schŏai* 率
230 *schŏan* 拴
231 *schŏang* 雙
232 *schue* 水
233 *schun* 順
234 *schuo* 說
235 *sche* 十
236 *ta* 大
237 *t'a* 他
238 *tai* 代
239 *t'ai* 太
240 *tan* 單
241 *t'an* 談
242 *tang* 當
243 *t'ang* 堂
244 *tao* 刀
245 *t'ao* 逃
246 *tê* 德
247 *t'ê* 特
248 *teng* 等
249 *t'eng* 疼
250 *ti* 底
251 *t'i* 提
252 *tiăo* 刁
253 *t'iăo* 條
254 *tie* 碟
255 *t'ie* 鐵
256 *tien* 點
257 *t'ien* 添
258 *ting* 丁
259 *t'ing* 聽
260 *tiŏu* 丟
261 *tŏ* 多
262 *t'ŏ* 托
263 *tou* 豆
264 *t'ou* 頭
265 *tsa* 雜
266 *ts'a* 搽
267 *tsai* 在
268 *ts'ai* 才
269 *tsan* 讚
270 *ts'an* 饞
271 *tsang* 葬
272 *ts'ang* 倉
273 *tsao* 早
274 *ts'ao* 草
275 *tsê* 則
276 *ts'ê* 册
277 *tsei* 賊
278 *tsen* 怎
279 *sen* [*ts'en*] 參
280 *tseng* 曾
281 *ts'eng* 層
282 *tsŏ* 昨
283 *ts'ŏ* 錯
284 *tsou* 走
285 *ts'ou* 湊
286 *tsu* 租
287 *ts'u* 粗
288 *tsŏan* 鑽
289 *ts'ŏan* 攢
290 *tsue* 罪
291 *ts'ue* 催
292 *tsun* 尊
293 *ts'un* 村
294 *tsung* 總
295 *ts'ung* 從
296 *tse* 子
297 *ts'e* 此
298 *tscha* 乍
299 *tsch'a* 叉
300 *tschai* 窄
301 *tsch'ai* 差
302 *tschan* 沾
303 *tsch'an* 產
304 *tschang* 章
305 *tsch'ang* 長
306 *tschao* 找
307 *tsch'ao* 抄
308 *tschê* 這
309 *tsch'ê* 車
310 *tschen* 眞
311 *tsch'en* 沈
312 *tscheng* 正

313 *tsch'eng* 呈
314 *tchi* 奇
315 *tch'i* 七
316 *tchĭa* 家
317 *tch'ĭa* 恰
318 *tchĭang* 江
319 *tch'ĭang* 槍
320 *tchĭao* 叫
321 *tch'ĭao* 巧
322 *tchie* 借
323 *tch'ie* 且
324 *tchĭen* 見
325 *tch'ien* 千
326 *tchin* 今
327 *tch'in* 親
328 *tching* 京
329 *tch'ing* 清
330 *tchĭŏ* 角
331 *tch'ĭŏ* 確
332 *tchĭou* 九
333 *tch'ĭou* 秋
334 *tchŭng* 窘
335 *tch'ŭng* 窮
336 *tschŏ* 棹
337 *tsch'ŏ* 綽
338 *tschou* 州
339 *tsch'ou* 臭
340 *tchü* 句
341 *tch'ü* 去
342 *tchüe* 絶
343 *tch'üe* 缺
344 *tchŭen* 卷
345 *tch'ŭen* 全
346 *tchün* 君
347 *tch'ün* 羣
348 *tschu* 竹
349 *tsch'u* 出
350 *tschŏa* 抓
351 *tsch'ŏa* 欻
352 *tschŏai* 拽
353 *tsch'ŏai* 揣
354 *tschŏan* 傳
355 *tsch'ŏan* 穿
356 *tschŏang* 壯
357 *tsch'ŏang* 窗
358 *tschue* 追
359 *tsch'ue* 吹
360 *tschun* 准
361 *tsch'un* 春
362 *tschung* 中
363 *tsch'ung* 蟲
364 *tsche* 知
365 *tsch'e* 尺
366 *tou* [*tu*] 都
367 *t'u* 土
368 *tŏan* 短
369 *t'ŏan* 團
370 *tue* 對
371 *t'ue* 退
372 *tun* 鈍
373 *t'un* 吞
374 *tung* 東
375 *t'ung* 同
376 *weng* 翁
377 *wa* 凹
378 *wai* 外
379 *wan* 完
380 *wang* 王
381 *wei* 未
382 *wen* 問
383 *wŏ* 我
384 *wu* 五
385 *ya* 牙
386 *yai* 涯
387 *yang* 羊
388 *yao* 要
389 *yie* 也
390 *yen* 言
391 *yi* 益
392 *yin* 引
393 *ying* 應
394 *yŏ* 約
395 *yü* 羽
396 *yüe* 月
397 *yŭen* 源
398 *yün* 允
399 *you* 由
400 *yung* 用

Das japanische Generalstabswerk über den Japanisch-Russischen Krieg 1904/05.

Proben des Stiles und ein Überblick über die Bearbeitungsweise.

Nach dem japanischen Original.

Von Hauptmann Trautz.

1.

Nachdem im Jahre 1911 das russische Generalstabswerk über den Krieg 1904/05 erschienen war und mit rücksichtsloser Offenheit auf russischer Seite die Ursachen für Erfolge und Niederlagen aufgedeckt hatte, begann im Mai 1912 auch das japanische Generalstabswerk zu erscheinen unter dem Titel: Meiji sanjū shichi hachi nen Nichi-Ro-sen-shi (明治卅七八年日露戰史) im Verlage Kaikōsha (偕行社) (Japanischer Offizierverein Tōkyō). Eine in letzter Stunde erfolgte Vermehrung des Stoffes hat das ohnehin auf 10 Text- und 10 Kartenbände mit 730 Karten angelegte Werk zu dem gewaltigen Umfang von über 11 000 Druckseiten anschwellen lassen. Die Auflage soll 17 000 Exemplare betragen. Bis Januar 1914 waren erst 5 Bände erschienen; ob dem Werke schließlich der notwendige Namen- und Sachregisterband noch beigegeben wird, ist ungewiß.

Im folgenden ist zunächst nur beabsichtigt, durch einige ausgewählte Stücke aus dem I. Bande und das allgemeine Inhaltsverzeichnis Proben des Stiles und einen Überblick über die Bearbeitungsweise zu geben. Es ist in Aussicht genommen, u. a. ein Beispiel einer Schlachtschilderung und die Inhaltsverzeichnisse der erschienenen Bände in Übersetzung folgen zu lassen; letztere dürften manchem das Auffinden bestimmter Stellen in dem umfangreichen Werke wesentlich erleichtern, ersteres und die andern Stilproben weitere Kreise für das bedeutende japanische Werk interessieren*.

Besonderer Wert ist darauf gelegt worden, die geographischen Namen in ihrer Aussprache festzustellen. Im Text sind, wo es möglich war, die Namen, i. a. ohne Trennung der einzelnen Silben**, geschrieben wie auf

---

* Soviel verlautet, beabsichtigt der Verlag, in Japan auch eine deutsche Ausgabe herauszugeben, auf die hiermit hingewiesen sei; ob Aussicht besteht auf Verwirklichung dieses Plans in absehbarer Zeit, entzieht sich meiner Kenntnis.

** S. Freytag-Loringhoven, Betrachtungen über den russisch-japanischen Krieg 1913. I. S. VI.

Karten oder in Veröffentlichungen des preußischen Großen Generalstabs, der im allgemeinen die lautgetreue Wiedergabe anstrebt. Die dort gebrauchten Schreibweisen sind zwar auch nicht einheitlich, aber für ein Verfolgen der Übersetzungsproben auf uns allgemein zugänglichen Karten notwendig. Unter dem Text sind die chinesischen Zeichen mit der japanischen, wo es möglich war, auch der chinesischen und koreanischen Aussprache in Umschrift und i. a. unter Trennung der einzelnen Silben angegeben, und zwar ist die Umschrift der japanischen Namen und die japanische Aussprache der chinesischen und koreanischen Namen nach den Regeln des Thesaurus Japonicus gegeben, die Umschrift der chinesischen nach Soothill, The Student's 4000 字, 7th Edition 1909, die der koreanischen, soweit möglich, nach B. Kotō (小藤文次郎) und S. Kanazawa (金澤庄三郎), A Catalogue of the Romanized Geographical Names of Korea (羅馬字索引、朝鮮地名字彙), Tōkyō 1903; gelegentlich hat auch U. Koseki (小關雅樂), A Pronouncing Geographical Dictionary of Manchuria and North Korea, Tōkyō 1904, Verwendung gefunden.

Die oft im japanischen Original in kleinem Druck, gewissermaßen in Parenthese, eingefügten Zeilen hätten als Anmerkungen das Lesen des deutschen Textes gestört, zumal sie meist nicht uninteressante Einzelheiten enthalten; sie sind daher durchweg in den Text der Übersetzungen selbst hineingenommen, stellenweise in Klammern gesetzt.

Es folgen in Übersetzung aus dem Japanischen:

I. Allgemeines Inhaltsverzeichnis der 10 Bände »Geschichte des Japanisch-Russischen Krieges«;

II. Vorwort (vom Chef des japanischen Großen Generalstabs);

III. Vorbemerkung, woraus Näheres über die Darstellung, Ausstattung usw. des Werkes ersichtlich ist;

IV. das besonders wichtige 6. Kapitel: »Der japanische Operationsplan und seine Ausführung in großen Zügen«;

V. im Anschluß daran derjenige Teil des 9. Kapitels, der von der Lage und den Maßnahmen auf japanischer Seite unmittelbar vor und bei Beginn des Feldzugs handelt.

I.

Allgemeines Inhaltsverzeichnis der 10 Bände »Geschichte des Japanisch-Russischen Krieges«.

(Meiji 37./38. Jahr, 1904/05.)

Band I.

1. Teil. Ursachen des Krieges.
   1. Kapitel. Rußlands ostasiatische Pläne.
   2. Kapitel. Abbruch der japanisch-russischen Beziehungen.

2. Teil. Japanisch-russische Kriegsvorbereitungen.
   3. Kapitel. Allgemeines über die russische Armee.
   4. Kapitel. Allgemeines über die japanische Armee.

3. Teil. Japanische und russische Operationspläne.
   5. Kapitel. Der russische Operationsplan und seine Ausführung in großen Zügen.
   6. Kapitel. Der japanische Operationsplan und seine Ausführung in großen Zügen.

4. Teil. Eröffnung der Feindseligkeiten und Gewinnung der Seeherrschaft.
   7. Kapitel. Die Kriegsproklamation und die Haltung der übrigen Mächte.
   8. Kapitel. Allgemeines über den Seekrieg.

5. Teil. Eroberung Koreas[1] und des südlichen Teils der Liautung[2]-Halbinsel.
   9. Kapitel. Die Lage im allgemeinen.
   10. Kapitel. Beruhigung Koreas.
   11. Kapitel. Landung der 1. Armee und Eroberung des linken Yalu[3]-Ufers.
   12. Kapitel. Das Gefecht am Yalu.
   13. Kapitel. Eroberung von Fönhuantschön[4] und Vorbereitungen zum Weitervormarsch.
   14. Kapitel. Landung der 2. Armee und Gefecht bei Schisanliyaitsze[5].

---

[1] 韓國 Kan-koku; kor.: 朝鮮 Ch(y)o-sön.
[2] 遼東 Ryō-tō; chin.: Liao-tung.
[3] 鴨綠江 Ō-ryok'-ko; chin.: Ya-lu-chiang; kor.: Am-nok-gang.
[4] 鳳凰城 Hō-ō-jō; chin.: Fêng-huang-ch'êng.
[5] 十三里台子 Jū-san-ri-dai-shi; chin.: Shi-san-li-t'ai-tzu.

15. Kapitel. Das Gefecht am Nanschan[6].
16. Kapitel. Das Gefecht bei Wafangou[7].
17. Kapitel. Landung der selbständigen 10. Division und Einnahme von Sinyan[8].

Band II.

6. Teil. Nordmarsch der Hauptkräfte der mandschurischen Armeen.
18. Kapitel. Die Lage im allgemeinen.
19. Kapitel. Gefechte bei Yuschulin[9] und Yanselin[10].
20. Kapitel. Zusammensetzung der 4. Armee und Gefecht bei Simutschen[11].
21. Kapitel. Gefecht bei Kaiping[12].
22. Kapitel. Gefecht bei Taschitschao[13] und Einnahme von Haitschön[14].

Band III.

7. Teil. Die Schlacht bei Liaoyan[15].
23. Kapitel. Allgemeine Lage.
24. Kapitel. Eroberung des linken Tanho-Ufers[16].
25. Kapitel. Wegnahme von Tschilintsy[17] und Daschitau[18].
26. Kapitel. Wegnahme von Anschantschan[19] und Schönaopu[20].
27. Kapitel. Kämpfe bei der 1. Armee.
28. Kapitel. Kämpfe bei der 4. Armee.
29. Kapitel. Kämpfe bei der 2. Armee.

---

[6] 南山 Nan-sau; chin.: Nan-shan.

[7] 得利寺 Toku-ri-ji; chin.: Te-li-ssu. — Dies Gefecht wird meist »bei Wafangou« benannt; die Veröffentlichungen des französischen Generalstabs schreiben Telissu.

[8] 岫巖 Shū-gan oder Chū-gan; chin.: Hsiu-yen.

[9] 榆樹林子 Yu-ju-rin-shi; chin: Yu-shu-lin-tsu.

[10] 樣子岑 Yo-shi-rei; chin.: Yang-tzu-ling.

[11] 析木城 Seki-boku-jō; chin.: Hsi-mu-ch'êng. (Koseki, Vol. II, S. 96: Taku-bokujyoo; To-mu-cheng; Hsimucheng.)

[12] 蓋平 Gai-hei; chin.: Kai-ping.

[13] 大石橋 Dai-sek'-kyō; chin.: Ta-shih-ch'iao.

[14] 海城 Kai-jo; chin.: Hai-ch'êng.

[15] 遼陽 Ryo-yo; chin.: Liao-yang.

[16] 湯河 To-ka; chin.: T'ang-ho.

[17] 七岑子 Shichi-rei-shi; chin.: Ch'i-ling-tsu.

[18] 大石頭 Tai-seki-tō; chin.: Ta-shih-t'ou.

[19] 鞍山站 An-zan-ten; chin.: An-shan-chan.

[20] 騰鰲堡 Tō-gō-hō; chin.: T'êng-ao-pu.

Band IV.

8. Teil. Die Schlacht am Shaho[21].
30. Kapitel. Allgemeine Lage.
31. Kapitel. Kämpfe bei der 1. Armee.
32. Kapitel. Kämpfe bei der 4. Armee.
33. Kapitel. Kämpfe bei der 2. Armee.

Band V.

9. Teil. Einnahme der Festung Port Arthur[22].
34. Kapitel. Zusammensetzung der 3. Armee und Einnahme der Vorstellung.
35. Kapitel. Belagerungsvorbereitungen.
36. Kapitel. Der 1. Angriff.

Band VI.

37. Kapitel. Der 2. Angriff.
38. Kapitel. Der 3. Angriff.
39. Kapitel. Eroberung der Forts der Angriffsfront und Übergabe der Festung.

Band VII.

10. Teil. Einandergegenüberstehen am Shaho.
40. Kapitel. Allgemeine Lage.
41. Kapitel. Die Schlacht bei Heikoutai[23].
42. Kapitel. Nordmarsch der 3. Armee.
43. Kapitel. Zusammensetzung der Yalu-Armee.
44. Kapitel. Raids der Kavallerie.

Band VIII.

11. Teil. Schlacht bei Mukden[24].
45. Kapitel. Allgemeine Lage.
46. Kapitel. Die Kämpfe bei der Yalu-Armee.
47. Kapitel. Die Kämpfe bei der 1. Armee.

Band IX.

48. Kapitel. Die Kämpfe bei der 4. Armee.
49. Kapitel. Die Kämpfe bei der 2. Armee.
50. Kapitel. Die Kämpfe bei der 3. Armee.

---

[21] 沙河 Sha-ka; chin.: Sha-hŏ.

[22] 旅順 Ryo-jun; chin.: Lü-shun.

[23] 黒溝台 Kok'-kō-dai; chin.: Hei-kou-t'ai. — Die Schlacht wird meist »bei Sandepu« genannt.

[24] 奉天 Ho-ten, chin.: Fêng-t'ien.

Band X.

12. Teil. Ordnen und Vorbereiten der mandschurischen Armeen.
    51. Kapitel. Ordnen der Streitkräfte.
    52. Kapitel. Vorbereitungen zum Vormarsch.
13. Teil. Die Eroberung von Sachalin[25].
    53. Kapitel. Eroberung des Südteils von Sachalin.
    54. Kapitel. Eroberung des Nordteils von Sachalin.
14. Teil. Operationen der Korea-Armee.
    55. Kapitel. Bewegungen der Besatzung von Wönsan[26].
    56. Kapitel. Bewegungen der Truppen in Nordkorea.
15. Teil. Wiederherstellung des Friedens.
    57. Kapitel. Friedensverhandlungen.
    58. Kapitel. Siegreiche Heimkehr und Demobilmachung.
16. Teil. Etappen.
    59. Kapitel. Etappen der 1. Armee.
    60. Kapitel. Etappen der 2. Armee.
    61. Kapitel. Etappen der 3. Armee.
    62. Kapitel. Etappen der 4. Armee.
    63. Kapitel. Etappen der Yalu-Armee.
    64. Kapitel. Postierungen und Etappen der koreanischen Besatzungsarmee.
    65. Kapitel. Postierungen und Etappen der Liautung-Besatzungstruppen.
    66. Kapitel. Etappen der selbständigen 13. Division.
17. Teil. Rückwärtige Verbindungen und Maßnahmen im Inland (Japan).
    67. Kapitel. Transport- und Verkehrswesen.
    68. Kapitel. Vorkehrungen zur Küstenverteidigung.
    69. Kapitel. Ersatzwesen.
    70. Kapitel. Verpflegung.
    71. Kapitel. Sanitätswesen.
    72. Kapitel. Militärverwaltung in den eroberten Gebieten.
18. Teil. Kaiserliche Erlasse und Gnadenbeweise.
    73. Kapitel. Die glänzenden Verdienste des Kaiserhauses.
    74. Kapitel. Die patriotische Hingabe des Volkes.
    75. Kapitel. Ergebnisse des Krieges.

---

[25] 樺太 Kaba-futō (oder Kara-futō).

[26] 元山 Gen-zan (Gen-san); kor.: Wön-san (Wön-san).

II.

Vorwort*.

Der Japanisch-Russische Krieg wurde mit vordem unerhörten Massen und mit neuzeitlichen Waffen auf den Gefilden Ostasiens[27] ausgefochten; er währte $1^1/_2$ Jahr und war in jeder Hinsicht sorgfältig vorbereitet.

Dieses Buch hält sich unbedingt an die Tatsachen; es gibt auch keine Kritik. Trotzdem wird der Leser, der den Spuren der Siege oder Niederlagen aufmerksam nachgeht und die Gründe und Ursachen für Erfolg oder Mißerfolg eingehend studiert, größten Nutzen für die Truppenführung daraus ziehen.

Im April des 45. Jahres Meiji (1912).

Vicomte Yoshimichi Hasegawa,
Chef des Großen Generalstabes.

III.

Vorbemerkung.

1. Das Geschichtswerk schildert den Verlauf des Landkrieges und die damit zusammenhängenden Begebenheiten; es berichtet genau die auf die Kämpfe bezüglichen Tatsachen; im übrigen bleiben besonders die Ereignisse zur See unbeschrieben, außer wenn sie sich auf Landungsoperationen beziehen.

2. Für das Kaiserhaus in Druckschriften bisher gebräuchliche Ehrungen, wie z. B. Herausrücken des Allerhöchsten Namens oder besondere Zeile hierfür usw., sind unbeschadet der selbstverständlichen Ehrfurcht stets in Fortfall gekommen.

3. Bei den russischen Operationen ist, außer dem zur Zeit des Krieges unsern Armeen aus Erkundungen bekannten, auch noch das Tatsachenmaterial berichtet, was aus späteren Untersuchungen hervorging; dadurch ist der Vergleich mit unseren Heeresbewegungen erleichtert. Um die erst später bekannt gewordenen russischen Heeresbewegungen (im Druck) von dem während der Kriegshandlung schon erkundeten zu unterscheiden, sind erstere (von besonders klar liegenden Fällen abgesehen) durch (mit »Bem.« **

---

* Dieses Vorwort (in chinesischem Stile: Kambun 漢文) entstammt der Feder des 1850 in Suwo (周防) geborenen Generals Hasegawa Yoshimichi (長谷川好道). Brigadekommandeur im Japanisch-Chinesischen. Kommandeur der Gardedivision im Japanisch-Russischen Krieg, dann Oberkommandierender der japanischen Streitkräfte in Korea, zur Zeit Mitglied des Obersten Kriegsrats (Sangikwan 參議官) in Tōkyo.

[27] 東亞 Tō-a.

** 附記 fuki.

bezeichnete) Anmerkungen oder sonst im Text kenntlich gemacht. Wenn sich gelegentlich Widersprüche in dem von uns und der Gegenseite Berichteten finden, ist das absichtlich nicht verbessert, sondern die Lösung dem Urteil des Lesers überlassen.

4. Länder- und Heeresnamen sind alle, mit Ausnahme der japanischen, verkürzt wiedergegeben, z. B. Rußl., Engl., Russ. Armee usw., bei mehreren Ländernamen hintereinander sind Kürzungen wie: Jap.-Russ. usw. gewählt*.

5. Allzu lange Namensbezeichnungen werden abgekürzt, wie Ostsibirische Schützen in O. S. Sch., Kasakenreiterei in Kas.

6. Russen haben Familien-, Vor- und Vatersnamen (d. h. vom Namen des Vaters abgeleitete Namensbezeichnungen). Da diese einzeln aufzuzählen zu umständlich ist, werden gewöhnlich einfach die Familien- und Amtsnamen gegeben; nur wenn diese bei verschiedenen Personen gleich sind, wird Vor- oder Vor- und Vatersname noch hinzugefügt.

7. Russische Personen-, Orts- und Kriegsschiffsnamen usw. sind der Aussprache dieses Landes entsprechend mit Silbenschrift geschrieben, dagegen sind geographische Namen im russischen Gebiet, wofür bisher japanisch-chinesische Zeichen gebräuchlich waren, wie Sibirien, Baikal, Wladiwostok usw., wie bisher mit Zeichen geschrieben.

8. Mit Silbenschrift geschriebene Personennamen sind rechts mit einem einfachen senkrechten, geographische Namen desgleichen mit einem doppelten Strich versehen, Schiffs- und andere Namen in Klammern gesetzt.

9. Daten i. a. nach japanischem Kalender; wo nötig, steht in Anmerkung z. B.: russ. Kalender der und der Monat, der und der Tag, oder: europ. Kalender der und der Monat, der und der Tag. Monat und Jahr werden zu Beginn jedes Abschnittes oder Kapitels genau angegeben, dann aber, außer wenn besonders nötig, abgekürzt; für Vor- und Nachmittag gilt dieselbe Regel. Dagegen wird für 12 Uhr mittags (stets nach mitteljapanischer Normalzeit) einfach »Mittag«, für 12 Uhr nachts einfach »Mitternacht« geschrieben; wenn man nur den Zeitraum einer Nacht bezeichnen will, so bedeutet »Nacht des und des Tages« den Zeitraum vom Sonnenuntergang dieses bis zum Morgen des folgenden Tages.

10. Das Meilenmaß ist das japanische, aber auch Kilometer wird gebraucht; bei kurzen Entfernungen findet Meter, Zentimeter usw. Anwendung. An einzelnen Stellen war es am bequemsten, sich der Seemeilen zu bedienen. Der Maßstab (auf den Karten) entspricht dem jeweils angewendeten Maß.

11. Wärmegrade überall nach Celsius.

12. Die militärischen Kartensignaturen, die für die Benutzung der diesem Geschichtswerk anliegenden oder eingehefteten Karten besonders festgesetzt sind, sind den Anlagen jedes Bandes beigefügt.

---

* D. h. im japanischen Text ist nur das erste der zwei Namenzeichen gewählt: 日本, 露國 wird zu 日露 Nichi-Ro. usw.

IV.

6. Kapitel.

Der japanische Operationsplan und seine Ausführung in großen Zügen.

Berechnung der feindlichen Streitkräfte *.

Aus dem vor Ausbruch des Krieges abgegebenen Gutachten unseres Generalstabs erhellt, daß die Gesamtkriegsstärke der russischen Landmacht etwa siebenmal so groß ist als die unsrige, der davon im fernen Osten verwendbare Teil jedoch durchaus nicht so überwältigend stark sein kann. Wenn man die unberechenbaren Schwankungen der internationalen Beziehungen und die Interessengegensätze in Ostasien[28] in Rechnung zieht, kann man kaum daran zweifeln, daß die Großmächte eine neutrale Haltung einnehmen werden. Wir haben ein Bündnis mit England[29]. Sollte Rußland mit einer europäischen Macht zusammengehen, so steht immerhin England auf unserer Seite, und dann würde wohl ein Krieg entbrennen, der die ganze Welt in Mitleidenschaft zöge. Eine Betrachtung der gegenwärtigen internationalen Gegensätze ergibt ohne weiteres die Unmöglichkeit einer Hinaussendung der gesamten russischen Streitkräfte nach dem äußersten Osten[30]. Die hieraus erwachsende Schwerpunktsverlegung der Streitkräfte könnte nicht ohne tiefgehenden Einfluß auf die auswärtige Politik bleiben; die größere Hälfte der Landmacht muß also zur Erhaltung des Gleichgewichts dableiben. Für Rußland sind vor allen anderen Deutschland und Österreich[31] zu berücksichtigen, sodann das wenig gute Verhältnis Bulgariens[32] zur Türkei[33] und schließlich die mancherlei Veranlassungen zu Unruhen auf der Balkan[34]halbinsel. Auch können der Kaukasus[35], Turkestan[36] und andere derartige eroberte Gebiete keinesfalls sich selbst überlassen bleiben. Die ihnen gegenüber festgelegten Kräfte dürften sich auf $^5/_7$ der Gesamtstreitmacht belaufen, der gegen uns verwendbare Rest würde also $^2/_7$

* Diese Überschriften der Unterabsätze der Kapitel stehen im japanischen Original am Rande.

[28] 東洋 To-yo.
[29] 英國 Ei-koku.
[30] 極東 Kyoku-tō.
[31] 獨墺兩國 Doku-Ō-ryō-koku.
[32] ブルガリア Burgaria.
[33] 土耳其 Torko.
[34] 巴爾幹 Barkan.
[35] 高加士 Kōkasu.
[36] 土耳其斯坦 Torkishitan.

betragen. Hierzu kommt als wichtigster Grund für die zahlenmäßige Begrenzung im fernen Osten verwendeter Streitkräfte die Schwierigkeit der Verpflegung. Die spärliche Bevölkerung Ostsibiriens[37] und die geringe Produktivität jener Gegenden machen nämlich die Ernährung einer ganzen Armee aus dem Lande dort unmöglich. Einen Teil des Pferdefutters und wohl auch der Nahrungsmittel kann man in der Mandschurei[38] bekommen, aber für den größten Teil der Verpflegung ist man völlig auf die langwierige Versorgung aus der Heimat angewiesen. Die nur eingleisige Eisenbahn für den Transport der gesamten Verpflegung, der Waffen und des sonstigen Kriegsgeräts sowie des Mannschafts- und Pferdeersatzes ist in ihrer Leistungsfähigkeit naturgemäß begrenzt, ja sogar Bau- und Inbetriebsetzung noch nicht vollendet und die Baikalsee[39]-Umgehungsbahn nicht durchgeführt. Diese beiden Tatsachen verringern die Gesamtleistungsfähigkeit wesentlich, so daß Rußland keinesfalls über 300 000 Mann in Ostasien ernähren kann. Zur Zeit können aber auch im eigentlichen Rußland leicht Unruhen ausbrechen, so daß es schwerlich eine diese Berechnung seiner Streitkräfte wesentlich übersteigende Heeresmacht wird entbehren können. Dies zugegeben, dürfte die Anzahl der verfügbaren Kämpfer etwa 250 000 Mann betragen. Ihnen haben wir an im Auslande verwendbaren Streitkräften fast dieselbe Zahl gegenüberzustellen, und wir dürfen hoffen, zum mindesten während der Dauer des Krieges, eine der jeweiligen russischen Truppenmacht nicht unterlegene Streiterzahl ins Feld zu stellen.

Beurteilung des feindlichen Versammlungsgeländes.

Es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wo das feindliche Versammlungsgelände anzunehmen ist, aber es ist die wichtigste Frage. Solange es nicht klar erkennbar ist, ob unser Hauptkriegsschauplatz die Südmandschurei[40] oder Ussuri[41] sein wird, muß Rußland in beiden Gegenden bequem gelegene Orte für seine Versammlung wählen, für den Ussuribezirk also Nikolsk[42], für die Südmandschurei 1. Mukden, 2. die Gegend von Liaoyan, 3. außerdem Kwantung[43]; die von Sibirien und dem europäischen Rußland eintreffenden Truppen werden wohl zunächst in Charbin[44] versammelt. Rußland will aber die unter Aufwendung so großer Mittel hochgebrachte Südmandschurei sicher nicht von den Hufen unserer Pferde zerstampfen lassen, es wird daher in diese Gegend Schritt für Schritt Kräfte vorschieben. Diese Truppen-

[37] 東部西伯利 Tōbu-Seibiri.
[38] 滿洲 Man-shū.
[39] 貝加爾湖 Baikar'-ko.
[40] 南滿洲 Nam-Man-shū.
[41] 烏蘇里 U-su-ri.
[42] ニコリスク Nikoris'ku.
[43] 關東州 Kwan-tō-shū.
[44] 哈爾賓 Har'bin.

teile und die bisher dort vorhandenen* zusammen, wird man wohl die Absicht haben uns entgegenzustellen. Wir müssen sie dann mit möglichst schnell zusammengezogener Truppenmacht vernichten. Wenn dagegen die ussurischen oder südmandschurischen feindlichen Kräfte, untereinander Fühlung haltend und in der Absicht, uns, während ihre Hauptmacht die Versammlung vollendet, nach und nach nordwärts zu locken, schließlich schrittweise nach Süden herunterkommen, so wird unsere Hauptmacht möglichst zuerst diesen südmandschurischen Gegner fassen und vernichten und dann die herankommende Hauptmacht des Feindes angreifen.

Operationsplan.

Das Ziel unserer Strategie zu Beginn des Feldzugs ist, die Hauptoperationen in die Mandschurei zu legen, die Hauptkräfte des Feindes zu schlagen und weit nach Norden zurückzuwerfen. Die Flotte schlägt die feindliche Flotte im Stillen Ozean und gewinnt damit die Seeherrschaft. Die dieses Ziel anstrebenden Operationspläne teilen den Landkrieg in zwei Perioden wie folgt:

Operationsplan der ersten Periode: Die 1. Armee geht von Korea auf das rechte Yalu-Ufer über und zieht den Feind auf sich. Die 2. Armee benutzt die Gelegenheit, um an der Südküste der Liautung-Halbinsel eine Operationsbasis zu erobern. Die 3. Armee landet dann ebenfalls und beobachtet Port Arthur. Wenn nötig, wird die Festung angegriffen. Die 1. und 2. Armee marschieren, Verbindung haltend, nordwärts. Inzwischen landet die 4. Armee zwischen der 1. und 2. Armee oder an der Nordostküste des Golfs von Tschili[45]. Alle Armeen in planmäßigem Zusammenwirken nehmen Liaoyan.

Operationsplan der zweiten Periode: Fällt der Anfang der Operationen der ersten Periode in den Frühling, dann wird der beabsichtigte Erfolg wohl erst im Herbst erreicht, daher bezieht man in dem günstigen Gelände nördlich Liaoyan Winterquartiere. Die Armee wird frisch ausgerüstet und ausgeruht, und man erwartet die Wiederkehr der günstigen Zeit im nächsten Jahr, um die Bewegungen von neuem zu beginnen, den Feind aufzusuchen und kampfunfähig zu machen.

Zu einer geeigneten Zeit, während des Verlaufs der beiden Perioden, greift man Sachalin an.

So sehr Rußland auch bisher im fernen Osten seine Flotte verstärkt hat, so werden bei Ausbruch eines Krieges seine Seestreitkräfte uns doch

---

* Nach einer Feststellung von Ende Januar sind sie, wenn alle in Transbaikalien (後貝加爾州 Go-Baikar'-shū) stehenden Truppenteile mobil gemacht werden, aber ohne die Grenzschutz- und Ersatzabteilungen, berechnet auf: 96 Bataillone Infanterie, 75 Eskadrons Kavallerie, 30 Batterien und 1 Zug Artillerie (230 Geschütze), 8 Bataillone Pioniere, 1 Festungsinfanteriebataillon, 17 Festungsartilleriebatterien und eine kleine Abteilung, ferner 1 Kompagnie Festungspioniere. (Anmerkung des Originals. D. Übers.)

[45] 渤海 Bokkai.

noch nicht wesentlich überlegen sein. Wenn es also zum Kriege kommt, wird der Feind entweder seine ganze Flottenmacht oder deren Hauptkräfte in Port Arthur versammeln und dort die Ankunft der Verstärkungen erwarten oder mit der vorhandenen Flotte schnell zum Entscheidungskampf mit uns schreiten oder seine Kräfte im Japanischen [46] und im Gelben Meere [47] verteilen und eine günstige Gelegenheit suchen. Da der zweite und der dritte Plan für uns nicht unvorteilhaft wären, wird man sich auf russischer Seite höchstwahrscheinlich dem ersten zuwenden. Der Feind wird also eine Entscheidungsschlacht keinesfalls suchen dürfen, denn je länger er uns mit seiner Flotte hinhält, desto eher müssen wir befürchten, daß er uns zu Lande zuvorkommt. Schließlich ist jeder Tag, den wir verziehen, für den Feind ein Vorbereitungstag mehr. Wir dürfen daher den Erfolg des Seekrieges nicht abwarten, sondern müssen eine starke Armeeabteilung nach Korea schicken und mit ihr Söul [48] erobern. Unsere Flotte kann Korea und die Korea-Straße [49] unbedingt schützen und beherrschen, man kann daher den Transport der Armeeabteilung gewiß nicht allzu gewagt nennen. Und sollte der Feind und wir jeder eine Division nach Söul entsenden, dann kann man sich ausrechnen, wie weit wir dem Feinde in der Eroberung dieser Hauptstadt voraus sein würden. Wir müssen also unmittelbar nach Ausbruch des Krieges eine Truppenabteilung in Tschemulpo [50] landen, Söul wegnehmen, das von Rußland schwer bedrängte Koreanische Reich wiederherstellen und dann, indem wir eine Division an der koreanischen Süd- und Ostküste landen, unsern Aufmarsch in Söul und Umgegend bewerkstelligen und dort die Entscheidung des Seekrieges abwarten. Nimmt man an, daß der Feind mit seinen Streitkräften den Tumen [51] überschreiten und von Norden herankommen wollte, so muß man unter Berücksichtigung der Schwierigkeit des Geländes und der riesigen Entfernung zu dem Schluß kommen, daß dies unausführbar ist und außerhalb jeder Berechnung steht.

Wenn im Seekrieg die Entscheidung zu unseren Gunsten fällt, dann rücken wir schnell mit kräftiger Heeresmacht ins nordwestliche Korea vor, vollenden mit einem Teil der Kräfte die Eroberung Koreas und gestalten mit einem andern Teil den ersten Schlag des Feldzugs zu einem Siege. Hierzu wird die Hauptmacht der I. Armee, zwei Divisionen stark, an der

---

[46] 日本海 Nihon-kai.

[47] 黄海 K(w)ō-kai; chin.: Huang-hai.

[48] 京城 Kei-jō; kor.: eigtl. Kyŏng-syŏng gelesen, rein kor.: Seoul oder Söul oder Syŏ-ul (nach Kotō-Kanazawa, 漢城 geschrieben, was Han-syŏng, jap.: Kan-jō, zu lesen ist, ferner: 漢陽 kor. u. chin.: Han-yang).

[49] 對馬海峽 Tsushima-kai-kyō.

[50] 仁川 Jin-sen; kor. geschrieben: 濟物浦 Che-mul-pho oder Chyŏi-mul-pho, jap. gelesen: Sai-buts'-ho.

[51] 圖們江 To-mon-kō; chin.: T'u-mên-chiang.

Westküste gelandet, vereinigt sich mit der vorausgesandten Division und rückt auf der Straße Pyöngyang[52]–Antung[53] in die Südmandschurei ein. Will die russische Armee aus den Militärbezirken Südmandschurei, Ussuri und Moskau[54] mit drei Divisionen an der Nordgrenze Koreas aufmarschieren, so würde das mindestens nach Ausspruch der Mobilmachung noch über 100 Tage in Anspruch nehmen. Wenn man die Truppen in Kwantung und Ussuri ruhig stehen lassen, die Armeereserve bei Liaoyan aufstellen, die Landung unseres Heeres abwarten und dann erst die Bewegungen beginnen wollte, würde das noch eine beträchtliche Anzahl von Tagen mehr kosten, das liegt auf der Hand. Wenn wir aber Tschinampo[55] (Dsinnampŏ) als Ausschiffungsort wählen und unsern Aufmarsch in das Gelände zwischen Tätongkang[56] und Tschöngtschönkang[57] verlegen, werden wir lange vor dem Feind den Aufmarsch unserer drei Divisionen (die nach Söul entsandte Division eingerechnet) vollenden können. Dann wäre jedoch die kalte Jahreszeit wieder herangekommen, und weil wir für die Dauer des Frostes unsere Ausladungen in Tschemulpo vornehmen müssen, werden wir auch nicht umhin können, unsern Aufmarsch in die Nähe von Huangdschu[58] auf das linke Tätongkang-Ufer zurückzuverlegen. Hieraus ergibt sich eine Verzögerung von vielen Tagen, aber auch der Feind wird, bis er heran ist, bedeutend mehr Zeit brauchen. Wir werden daher dem Feinde zuvorkommend die Gegend des linken Tätongkang-Ufers erobern, ein Wagnis, was nicht allzu schwierig sein dürfte. Nach Gewinnung der Seeherrschaft wird die Landung der Masse der 1. Armee bewerkstelligt. Hierzu würde man in der kalten Jahreszeit als Hauptlandungsstelle Tschemulpo und als Nebenausschiffungspunkt Hädju[59] (Hedschu) nehmen. In der warmen Jahreszeit würde man Tschinampo wählen. Wenn die 1. Armee auf ihrem Vormarsch dann das rechte Yalu-Ufer erobert hat, wird unter ihrem Schutz die 2. Armee (drei Divisionen und je eine Kavallerie- und Artilleriebrigade) an einem mit Rücksicht auf die feindliche Flotte von Port Arthur möglichst weit entfernten Punkte der Südostküste der Liautung-Halbinsel landen. Damit die beiden Armeen in vollkommener Übereinstimmung handeln können, wählt man als Ausschiffungspunkt die Gegend beim Daguschan[60].

---

[52], [53] 平(壤)安(東縣) Hei(-jō)-An(-tō-ken); 平壤 kor.: Phyöng-yang; 安東縣 chin.: An-tung-hsien.

[54] 莫斯科 Mu-shi-kwa.

[55] 鎭南浦 Chin-nam-pō; kor.: Chin-nam-pho (Cheung-nam-pho).

[56] 大同江 Dai-dō-kō; kor.: Tai-dong-gang.

[57] 清川江 Sei-sen-kō; kor.: Chhyöng-chhyön-gang.

[58] 黃州 K(w)ō-shū: kor.: Hoang-jyu.

[59] 海州 Kai-shū; kor.: Hai-jyu.

[60] 大孤山 Tai-ko-san: chin.: Ta-ku-shan.

Ausführung des Operationsplans.

Die erwähnten Operationspläne sind vor dem Kriege aufgestellt worden. In der ersten Periode konnte im großen und ganzen die Durchführung plangemäß erfolgen. Port Arthur aber, zur Vernichtung der feindlichen Flotte angegriffen, leistete sehr starken und zeitraubenden Widerstand. Dies beeinflußte wieder die Operationen der Hauptstreitkräfte. Dadurch kam es bei der Durchführung des Plans der zweiten Periode zu einer Schlacht am Schaho. Glücklicherweise vermochten wir dabei die feindlichen Absichten zu durchkreuzen, allein es gelang nicht vollständig, das plangemäße Ergebnis der zweiten Periode zu erreichen; man kann dafür nur die zahlenmäßige Unzulänglichkeit unserer Streitkräfte als Grund finden. Anfang 1905 wurde dann Port Arthur genommen, eine Truppenabteilung nach Nordkorea geschickt und schließlich in der Nähe von Mukden die große Schlacht geschlagen. Der Feind wurde fast kampfunfähig gemacht. Wir hätten aber mit unseren mandschurischen Armeen den Feind damals weit nach Norden hin zersprengen, außerdem eine weitere Armee aufstellen und Sachalin angreifen, ferner mit der verstärkten nordkoreanischen Truppenabteilung den dortigen Feind verjagen sollen; das hätte das Hauptziel der Operationen sein müssen. Die Quellen der russischen Streitkräfte waren aber eben geradezu unerschöpflich, außerdem wurden die Leistungen der Bahn gesteigert, und so gelang es dem Feinde, seine Kräfte zu erneuern. Unsere Gegenrüstungen waren schon sehr stark und nicht leicht noch weiter zu vervollständigen. Ferner gelangten der Angriff auf Sachalin und der Vorstoß der nordkoreanischen Abteilung nicht zur Ausführung, denn die Ausreise der baltischen[61] Flotte nahm unsere Seestreitkräfte sehr in Anspruch, so daß wir ihrer Hilfe entraten mußten. Nur weil schließlich die Schlacht im Japanischen Meer sehr zu unsern Gunsten ausfiel, wurde, in Verfolgung des ursprünglichen Planes, Sachalin angegriffen und mit der nordkoreanischen Truppenabteilung die dort noch befindlichen Truppen zersprengt. Was von uns an Kräften noch übrig war, diente zur Verstärkung unserer mandschurischen Armeen, und wir wollten nur den Herbst abwarten*, um wieder einen großen Entscheidungskampf zu wagen. Unsere Vorbereitungen waren fast vollendet, als Waffenstillstand eintrat und wieder Friede geschlossen wurde. So endete der Feldzug, und eine letzte, entscheidende Schlacht ward nicht geschlagen.

V.

Vorbemerkung. Aus dem 5. Teil (Kapitel 9—17): »Eroberung Koreas und des südlichen Teils der Liautung-Halbinsel« ist der Teil des 9. Kapitels herausgewählt, der, inhaltlich an das 6. Kapitel anschließend, auf die japanischen Operationen Bezug hat (S. 127—135 des Originals); der ganze Rest des Kapitels, Bem. 附記 fuki, s. S. 7**, behandelt die russische Seite. D. Übers.

---

[61] 波羅的 Ba-ra-teki.

* 秋高ク馬肥ユルヲ待チ *aki takaku uma koyuru wo machi* warten bis der Herbst hoch und die Pferde fett werden, heißt der Ausdruck hier.

9. Kapitel.

Die Lage im allgemeinen.

Seit April 1903 schwebten zwischen China und Rußland schwierige Verhandlungen, und Japan trat schließlich aus eigenem Antrieb ebenfalls in Unterhandlungen mit Rußland ein. Ende Januar 1904 war die Schwierigkeit noch ungelöst, und die Lage wurde immer hoffnungsloser. Es kam nicht zum Kriege, erwies sich aber doch, daß eine endgültige Beilegung kaum mehr erwartet werden durfte. Bis 1. Februar schleppte sich so die Sache weiter und im Folgenden ist die Lage kurz wiedergegeben, soweit sie damals unserem Generalstab bekannt war.

Lage bis 1. Februar.

1. Die Hauptmacht des russischen Geschwaders sammelt sich in Port Arthur; ein Teil davon scheint in Wladiwostok[62] Kriegsvorbereitungen zu treffen. Ein Kreuzer und ein Kanonenboot im Hafen von Tschemulpo führen offenbar etwas gegen Korea im Schilde.

2. Das russische Verstärkungsgeschwader (das sich im Roten Meer[63] befand) wird sich in 5—6 Wochen mit dem Hauptgeschwader vereinigen können. Das eigentliche feindliche Verstärkungsgeschwader unter Führung des Kontreadmirals Wirenius war Ende Februar im Südteil des Roten Meeres, aber es hatte weiterhin nicht nur Schwierigkeiten, bei neutralen Staaten Kohlen zu bekommen, sondern sah sich auch der Unmöglichkeit gegenüber, unbemerkt von der japanischen Flotte, mit seinem Hauptgeschwader sich zu vereinigen und die japanische Flotte zu schlagen; es erhielt am 23. den Befehl, ins Mittelländische Meer[64] zurückzufahren und kehrte später in die heimische Baltische See zurück.

3. Die in Kwantung befindliche 3. Ostsibirische Schützenbrigade hat Befehl, am Yalu zu beobachten. Sie hat zwei Bataillone Infanterie und etwas Artillerie entsandt (23. 1.). Bei Liaoyan sind Unterkunftsvorkehrungen getroffen und Wagen aufgebracht, Proviant- und Bekleidungsvorräte sind nach Fönhuantschön geschickt; in den »drei östlichen Bezirken[65]« sind 20000 chinesische Pferde aufgekauft worden.

Die russischen Truppen im fernen Osten machen allem Anschein nach mobil und sind dabei, einen sechsmonatigen Verpflegungsvorrat zusammenzubringen.

4. Die russische Armee, in eine Süd- und Nordarmee geteilt, führt ihre Versammlung in der Südmandschurei und in Ussuri aus; die in Vorbereitungen für ihre Entsendung nach dem fernen Osten begriffenen Truppen-

---

[62] 浦潮斯德 (auch 浦鹽斯德) Ura-jio-su-toku.

[63] 紅海 Kō-kai. [64] 地中海 Chi-chū-kai.

[65] 東三省 Tō-san-shō; chin.: Tung-san-shêng, die 3 Bezirke Mukden, Kirin und Amur, chinesische Bezeichnung für die Mandschurei.

teile beginnen anscheinend ihre Versammlung, und zwar aus dem europäischen Rußland: das X. und XVII. Armeekorps, die 54., 61., 71. und 78. Reservedivision, die 54., 61., 71. und 78. Artilleriebrigade; aus dem westlichen Sibirien: die 1., 2. und 3. Sibirische Division, 4 sibirische Kasakenregimenter und etwas sibirische Reserveartillerie; auf der Liautung-Halbinsel: 4 ostsibirische Schützenbrigaden (32 Bataillone), im südlichen Ussuri: 4 ostsibirische Schützenbrigaden und von der 31. und 35. Division je 1 Brigade (berechnet auf 48 Infanteriebataillone); im Raum zwischen Charbin und Tsitsihar[66] 4 Reservedivisionen (48 Infanteriebataillone und 20 Batterien) und 1 sibirische Reserveabteilung (61 Bataillone Infanterie, 12 Eskadrons und etwas Artillerie); in Chailar[67]: 1 Armeekorps (24 Infanteriebataillone, 12 Eskadrons, 11 Batterien, 1 Pionierbataillon; in Tschita[68]: 1 Armeekorps (24, 24, 13 usw.).

Die Truppen vom Baikalsee und östlich versammeln sich in der Mandschurei und Ussuri. Die 8 Reserve-Infanterieregimenter aus ganz Sibirien beginnt man in ein Armeekorps zu formieren; die 9. Ostsibirische Schützenbrigade wird neu gebildet und die ostsibirischen Schützenbrigaden zu Divisionen erweitert; um die im vorigen Sommer entsandten Teile der 31. Infanteriedivision auf Kriegsformation zu bringen, sind aus dem europäischen Rußland Mannschaften unterwegs.

5. Vom 23. Januar ab ist Kriegsbedarf in täglich sieben Zügen nach dem fernen Osten geschickt worden, und zur Zeit gehen die Transporte weiter. Die Truppentransporte sollten etwa mit dem 4. Februar beginnen.

6. Der russische Generalstabschef und Kriegsminister haben einen Operationsplan entworfen und die Allerhöchste Genehmigung dafür eingeholt. Der Zar hat dem Generalgouverneur Alexejew unbeschränkte Vollmacht verliehen; dieser, wenn auch zum Krieg entschlossen, beabsichtigt, den Zeitpunkt zur Eröffnung der Feindseligkeiten hinauszuziehen bis zur Ankunft des von Kontreadmiral Wirenius geführten Verstärkungsgeschwaders, zur Beendigung der Aufstellung des III. Sibirischen Armeekorps und der Fertigstellung der Dockbauten in Port Arthur.

Beurteilung seitens des Großen Generalstabs.

Die russischen Absichten sind klar. Jetzt nicht zu einem Entschluß zu kommen, heißt geradezu auf den russischen Kriegsplan eingehen, dann aber ist keine Rettung möglich, das ist klarer als der Tag. Da der Krieg schon unvermeidlich war, mußte man unbedingt Rußland zuvorkommen, solange seine Kriegsvorbereitungen nicht fertig waren. Dies trug der Chef des Großen Generalstabs, Feldmarschall Marquis Oyama Iwao, am 1. Februar Seiner Majestät vor und eröffnete es sodann den obersten Reichsbehörden.

---

[66] 齊々哈爾 Chi-chi-ha-ru; chin.: Ch'i-ch'i-ka-êrh.

[67] 海拉爾 Kai-rō-ru; chin.: Hai-la-êrh.

[68] チタ Chi-ta.

Beginn der Feindseligkeiten und Landung der 1. Armee in Korea.

Am 5. Februar begann endlich der Krieg, und am 8. landete unser Sonderdetachement in Tschemulpo. Am selben Tage nahm es Söul ein. Weil unsere Flotte die in Tschemulpo und Port Arthur befindlichen feindlichen Schiffe schlug, konnte unser Landheer gleich an der Westküste von Korea landen. Das Große Hauptquartier ließ also sofort die Landungen in Masanpo[69] und Noryang[70] abbrechen und die 12. Division (Kommandeur Generalleutnant Inouye Mitsu) in Tschemulpo ausladen; am 16. landete sie da, rückte sofort in Söul ein und eroberte dann Pyöngyang. Weiter ließ man die 1. Armee (Führer General Baron Kuroki Tamesada) mit ihrer Masse (Garde- und 2. Division), nachdem das Eis geschmolzen war, in Tschinampo landen. Die 12. Division teilte man ihr zu. Da der Feind auf das rechte Yalu-Ufer gestützt uns erwarten zu wollen schien, verstärkte man sie durch ein schweres Artillerieregiment (5 Batterien von je 4 12 cm-Haubitzen) und viel Material zum Brückenschlag. Die 1. Armee vollendete am 21. April bei Witschu[71] in Korea und südlich ihren Aufmarsch. Vorher, als die 1. Armee von Pyöngyang nach Antung abmarschierte und ihre Etappenlinie in der Hauptsache den Wasserweg nahm, bildete man für Korea eine Besatzungsarmee (Führer Generalmajor Haraguchi Kensai) mit dem Auftrag der Beruhigung Koreas und ließ sie die Etappe südlich vom Tätongkang mitbesorgen.

Plan zur Eroberung der Liautung-Halbinsel.

Die Kriegslage zur See wurde immer günstiger, und man durfte hoffen, daß die 2. Armee in der Nähe der Dalni-Bucht[72] werde landen können. Im Großen Hauptquartier hatte man anfangs drei Pläne: nämlich mit unserer Hauptstreitmacht gleich bei der Dalni-Bucht zu landen, schnell Kwantung vom Verkehr abzuschneiden und die Bucht zum Hauptstützpunkt zu machen, oder am Daguschan oder östlich davon zu landen und mit der nahen 1. Armee gemeinsam zu handeln, oder aber in dem Zwischenraum zwischen Taschaho[73]-Mündung und der Mündung des Tschinmaho[74] ans Land zu gehen. Der Feind jedoch schien Ende April bei Liaoyan ungefähr 4 Divisionen, zwischen Kintschou[75] und Kaiping sowie in Gegend Fönhuantschön je etwa 2 Divisionen, in Port Arthur etwa 1 Division zu versammeln. Daher gab der erste Plan, wie eine Berechnung des wahr-

[69] 馬山浦 Ba-sam-pō; kor.: Ma-san-pho.
[70] 露梁津 Ro-ryō-shin; kor.: No-ryang-jin; (72 km WSW Masanpo).
[71] 義州 Gi-shū; kor.: Eui-jyu (Widjyu).
[72] 大連灣 Dai-ren-wan; chin.: Ta-lien-wan.
[73] 大沙河 Tai-sha-ka; chin.: Ta-sha-ho.
[74] 登沙河 Tō-sha-ka; chin.: Têng-sha-ho.
[75] 金州 Kin-shū; chin.: Chin-chou.

scheinlichen feindlichen Angriffstages zeigt, seinem Landheer gegenüber zu keiner Besorgnis Anlaß und war operativ recht aussichtsreich, der feindlichen Flotte gegenüber jedoch sehr gefährlich. Der 2. Plan war für die Landung zwar unbequem und hatte den Nachteil, daß man nachher nur langsam vorgehen konnte, aber wegen seines Vorteils größter Sicherheit wollte man sich seiner doch bedienen. Die Lage zur See gestaltete sich indessen so, daß man den 1. Plan ausführen konnte. Es ward also die 2. Armee gebildet (aus der 1., 3., 4. Division, der 1. Kavallerie- und der 1. Feldartilleriebrigade). Vorher hatte man mit Rücksicht auf das Operationsgelände den Plan gehabt, Divisionen mit Gebirgsartillerie zu verwenden, aber wenn man jetzt in der Nähe der Dalni-Bucht landete, so konnte man in der Ebene ganz gut Feldartillerie verwenden, selbst wenn man mit einem Widerstand von Besatzungstruppen rechnete.

Am 4. April plante der Oberbefehlshaber der vereinigten Geschwader, Vizeadmiral Tōgō Heihachirō, wieder eine, die dritte, Sperrung des Hafens von Port Arthur. Das Große Hauptquartier hatte unter anderm für die gemeinsamen Operationen von Landheer und Flotte bestimmt, daß, wenn dieser Plan glücklich und nicht später als am 30. April ausgeführt sei, die 2. Armee sofort bei der Dalni-Bucht lande, wenn er aber mißlänge, eine Landung nahe der Taschaho-Mündung erzwungen werden müsse. Für die Schiffstransporte sollte der 25. April der erste Ausladetag sein. Am 11. April ward wieder ein Plan gemacht, der beiden Möglichkeiten, nämlich ob die Sperrung gelinge oder nicht, Rechnung trug. Man wollte im ersten Falle in der Kerr-Bai[76], Deep-Bai[77] und der Bucht von Dalni, im zweiten Falle an der Küste zwischen der Mündung des Taschaho und des Tschinmaho landen und dann im Einvernehmen mit der 1. Armee den Feind aufsuchen und angreifen. Am 22. hat man schließlich, auf Grund von Togos Entschluß, für die 2. Armee den 1. Mai festgesetzt als den Tag, wo sie ohne Rücksicht auf das Gelingen oder Mißlingen der Sperrung ihre Landung bestimmt bewerkstelligen müsse.

Die 2. Armee landet auf der Liautung-Halbinsel.

Die 2. Armee (Armeeführer General Baron Oku Yasukata) war mit ihren Hauptkräften (1., 3. und Masse der 4. Division) am 30. April in der Tätongkang-Mündung versammelt. Man war von der dritten Sperrung des Hafens von Port Arthur abhängig. Am 5. Mai (wegen der Vorbereitungen der vereinigten Geschwader hatte man den Termin verschoben) landete die erste Transportabteilung an der Südwestküste der Taschaho-Mündung. Die 1. Armee trat, bevor die 2. Armee landete, den Vormarsch nach dem rechten Yalu-Ufer an und beabsichtigte so den Vormarsch des Feindes weit nach Süden abzulenken. Sie griff am 1. Mai den Feind an, eroberte das rechte Yalu-Ufer und drang schließlich bis nach Fönhuantschön vor. Der Feind jedoch, entgegen allen Annahmen, trat nicht nur den Vormarsch nach

[76] 大窯口 Dai-yō-kō; chin.: Ta-yao-k'ou; 窯 ist vulgär für 窯 und 窰.
[77] 小窯口 Shō-yō-kō; chin.: Hsiao-yao-k'ou.

Süden von Liaoyan und Kaiping nicht an, sondern wagte auch bei Port Arthur und Kintschou nicht, Widerstand zu leisten, so daß die 2. Armee ihre Landung vollkommen ungehindert bewerkstelligen konnte.

Die selbständige 10. Division landet am Daguschan.

Zwischen der 1. und 2. Armee liegt ein großer Zwischenraum; man mußte annehmen, daß der Feind uns »entzweischneiden« würde. Daher stellte man die selbständige 10. Division auf (Kommandeur Generalleutnant Baron Kawamura Kageaki). Denn, landete man eine Division beim Daguschan und ging in die Gegend von Siuyan und Simutschen vor, dann konnte man je nach Gelegenheit mit der 1. oder 2. Armee gemeinsam operieren, nur mußte die Landung dieser Division mit der Landung der 2. Armee gleichzeitig erfolgen. Zu dieser Zeit reichte aber die Transportflotte nicht aus. Für den Transport der 2. Armee waren alle Schiffe nötig, und zu den anschließenden Materialtransporten für die 1. Armee brauchte man auch viele. Die Ausladungen konnten daher erst vom 19. Mai ab stattfinden. Der Feind setzte ihnen allerdings keinerlei Widerstand entgegen, aber wegen des ungünstigen Ausschiffungsgeländes konnten sie doch nur sehr langsam vor sich gehen. Man hatte wohl vorgehabt, die 1. Division schon zur gleichen Zeit in Hamkyŏng[78] zu landen. Wir konnten aber unsere dem feindlichen Wladiwostok-Geschwader gegenüberstehende Flotte nicht gut teilen, und unsere Transportflotte war zu klein; daher mußten wir anders verfahren und warten, bis sich die Lage änderte.

Die 2. Armee und die selbständige 10. Division vermochten auf der Liautung-Halbinsel Fuß zu fassen. Für die späteren Aufgaben eines Marsches nach Norden und für die Einschließung von Port Arthur fügte man in die Kriegsgliederung der 2. Armee noch die 5. und 11. Division mit ein. Vorher hatte das Große Hauptquartier, welches aus einem Flottenbericht wußte, daß die Dalni-Bucht nur von Minen gereinigt werden konnte, wenn die Kintschou-Enge zu Lande erobert war, die 2. Armee mit dieser Eroberung beauftragt. Zur Zeit hatte der Feind den Nanschan südlich Kintschou besetzt, am 26. schlug ihn die 2. Armee und besetzte am 29. mittags Dalni. Dann landeten nach und nach die Truppen der 5. und 11. Division, und man bildete gegen Port Arthur aus der 1. und 11. Division die 3. Armee (Führer Generalleutnant Baron Nogi Kiten). Die 2. Armee schwenkte ab und bereitete sich zum Marsch nach Norden vor. Um diese Zeit hielt sich die Hauptmacht des feindlichen Geschwaders im Hafen von Port Arthur verborgen und wartete auf einen günstigen Augenblick. Ihre Stärke durfte man nicht unterschätzen. Den im Hafen befindlichen feindlichen Schiffen konnte man nur vom Lande aus beikommen, eine andere Möglichkeit gab es nicht; unser Landheer mußte in Dalni seinen Hauptstützpunkt haben, und die Stadt war als Hauptoperationsbasis für alle in der Mandschurei kämpfenden Armeen nötig. So kam man dazu, den Plan zur Eroberung von Port Arthur zu fassen.

[78] 咸鏡道 Kan-kyō-dō, die nordöstlichste koreanische Provinz am Korea-Golf (Broughton-Bai); kor.: Ham-gyŏng-do.

Nordmarsch der 2. Armee.

Anfang Juni besagten die Nachrichten, der bei Liaoyan und Kaiping befindliche Gegner gehe schrittweise nach Süden vor. Man verstärkte daher schleunigst die 2. Armee um die 6. Division. Die Lehren des Angriffs auf den Nanschan beherzigend, teilte man der 3. Armee noch die 1. und 4. Kobi-Infanteriebrigade zu, welche gerade in der Aufstellung begriffen waren. In der rechten Flanke der 1. Armee bewegten sich fortgesetzt stärkere feindliche Kavalleriekörper. Um die dem Vormarsch der Armee folgende Etappenlinie zu schützen, ward eine Garde-Kobi-Infanteriebrigade gebildet. Von deren 1. und 2. Regiment waren jeweils das 1. Bataillon schon als Etappenschutz abgerückt. Desgleichen verstärkte man die 1. Armee um 3 Kobi-Bataillone. Da sich die Stärke der selbständigen 10. Division beim weiteren Vormarsch vielleicht als unzureichend erweisen konnte, wurde noch die 10. Kobi-Brigade aufgestellt und ihr zur Verstärkung zugewiesen.

Die 2. Armee brach am 13. Juni aus der Linie Taschaho–Port Adams[79] auf und schlug am 15. in dem Gefecht bei Wafangou den Feind entscheidend, am 17. kam sie in der Linie Wafangou–Tschanlindsa[80] an; die vorderste Abteilung der 6. Division stieß an diesem Tage zur Armee. Etwa um diese Zeit kam die Nachricht von der bevorstehenden Ausreise der baltischen Flotte. Im Großen Hauptquartier beabsichtigte man, vor ihrer Ankunft schnell das feindliche Geschwader im Hafen von Port Arthur zu vernichten. Das Oberkommando der 3. Armee erhielt Befehl, möglichst schnell die Festung Port Arthur anzugreifen und den Stützpunkt der feindlichen Flotte zu Fall zu bringen.

Vorbereitungen zum Vormarsch auf Liaoyan.

Mitte Juni beschloß man im Großen Hauptquartier, mit der 1. und 2. Armee und der selbständigen 10. Division (im ganzen 8 Divisionen) vor Anbruch der mandschurischen Regenzeit in die Ebene von Liaoyan vorzugehen und die feindlichen Hauptkräfte zu schlagen. Bald darauf gewann der Entschluß in großen Zügen feste Form, wie folgt:

1. Die 3. Armee erhält die 9. Division und, wenn nötig, die 2. Feldartilleriebrigade zur Verstärkung.

2. Die 1. Armee rückt sofort mit etwa einer Division in Gegend Tsahogou[81] und läßt unter ihrem Schutz in Tuyinpu[82] einen etwa 21tägigen Proviant- und Fouragebedarf für drei Divisionen magazinieren.

3. Die 10. Division läßt etwa bis 6. Juli einen 20tägigen Proviant- und Fouragebedarf für zwei Divisionen in Siuyan niederlegen. Die Abteilung

---

[79] 普蘭店 Fu-ran-ten; chin.: P'u-lan-tien.

[80] 長嶺子 Chō-rei-shi; chin.: Ch'ang-ling-tzu (22 km NW Wafangou).

[81] 草河口 Sō-ka-kō; chin.: Ts'ao-ho-k'ou.

[82] 通遠堡 Tsū-en-pō; chin.: T'ung-yüan-p'u.

bei Hsinkailing[83] muß hiermit Hand in Hand operieren, je nach der Lage beim Feinde in Gegend Kaiping. Die 10. Kobi-Brigade landet vom 1. Juli ab beim Daguschan und rückt auf die 10. Division auf.

4. Die 2. Armee geht vom 19. Juni ab in Richtung Kaiping vor; wenn sie Kaiping nehmen kann, schiebt sie ein möglichst starkes Detachement noch weiter vor und erobert Taschitschao und Yinkou[84].

Nördlich von Siunyotschön[85] erfolgt die Verpflegung von Mann und Pferd mittels der auf dem Seewege herangeschafften Vorräte.

Wenn die Lage erlaubt, diesen Plan so auszuführen, dann setzt jede Armee ihren Vormarsch bis in Gegend Liaoyan fort. Wenn der Vormarsch aber nicht plangemäß erfolgen kann und die Regenzeit beginnt, sind die vorher innegehabten Stellungen für die ganze Regenzeit beizubehalten.

Das Große Hauptquartier erließ nun in der Absicht, möglichst schnell auf Liaoyan vorzugehen und den Feind anzugreifen, am 19. Juni einen Befehl an die 1. und 2. Armee und die selbständige 10. Division: die 1. Armee solle Truppen in Gegend Tsahogou vorschieben und in der Nähe von Tuyinpu Proviant und Fourage magazinieren; die 2. Armee solle den Vormarsch möglichst bis Kaiping fortsetzen. Die selbständige 10. Division solle mit ihrer Masse bei Sinyan bleiben und daselbst Proviant- und Fouragemagazine anlegen lassen. Die Etappenkommandantur — der stellvertretende Stabschef General Baron Kodama Gentarō führte diese Geschäfte auch — solle, sobald die 2. Armee Siunyotschön genommen habe, Proviant und Fourage bei der Mündung des Siunyoho[86] ausladen lassen.

In der Absicht, beim weiteren Fortschreiten der Operationen die ostchinesische Eisenbahn auszunutzen, ward eine Feldeisenbahnverwaltung aufgestellt und nach Dalni geschickt. Im Anfang leitete sie der Pionier-Oberstleutnant Takeuchi Tets', dann versah der Train-Oberst und Chef des Transport- und Verkehrswesens Osawa Kaiyū diesen Dienst mit, und schließlich löste ihn der Pionier-Oberst Takeuchi Tets' wieder ab.

Meldung der Absicht des Führers der 1. Armee.

Am 20. Juni beabsichtigte das Oberkommando der 1. Armee die Lage auszunutzen und mit vereinigten Kräften den Feind bei Saimatsy[87] und

---

[83] 新開嶺 Shin-kai-rei; chin.: Hsin-k'ai-ling; die Übersichtsskizze 1:750000 der Kr.-Gesch. Einzelschriften des Preuß. Gr. Gen.-Stabs (Heft 39/40) nennt den Paß Niantsyku-Paß, anscheinend nach dem 2 km östlich gelegenen Dörfchen Nō-shi-ku 嚷子勾, chin.: Niang-tsŭ-kou.

[84] 營口 Ei-kō; chin.: Ying-k'ou.

[85] 熊岳城 Yū-gaku-jo; chin.: Hsiung-yo-ch'eng.

[86] 熊岳河 Yū-gaku-ka; chin.: Hsiung-yo-ho.

[87] 賽馬集 Sai-ba-shū; chin.: Sai-ma-chi.

dem westlichen Fynsiaolin-Paß[88] zurückzuwerfen; es erbat hierzu die Rückkehr der Abteilung Asada. Das Große Hauptquartier ordnete jedoch an, daß, bevor nicht die 10. Division um 1 Kobi-Infanteriebrigade verstärkt sei, die Abteilung Asada nicht zur 1. Armee zurückkehren dürfe. Auch ohne sie sei die 1. Armee zu ihrem Vorhaben stark genug, nur dürfe nicht über den westlichen Fynsiaolin-Paß hinaus vorgegangen werden. Am 23. trat daraufhin die 1. Armee an.

Schwierige Etappentransporte bei der 2. Armee.

Plangemäß sollte die 2. Armee nach dem Gefecht bei Wafangou weiter auf Kaiping vorgehen. Es war jedoch unmöglich, die Etappentransporte tatsächlich folgen zu lassen. Auf Befehl des Großen Hauptquartiers wurde aber, um die Gelegenheit nicht zu versäumen, mit unseren anderen Heeresteilen zusammenzuwirken, allen Hindernissen zum Trotz, am 22. doch angetreten, zunächst nur bis zum Liguanzun-Fluß[89]. Zu dieser Zeit hatte der in Gegend Siunyotschön befindliche Gegner sich schon zurückgezogen. Unsere Kavallerie nahm den Ort schon am 21. Das Armee-Oberkommando, welches mit dem Vereinigten Geschwader Verbindung aufgenommen hatte, ließ daher vom 25. ab an der Mündung des Siunyoho Vorräte ausladen und traf Vorkehrungen, daß die ganze Armee vom 24. ab nach Kaiping vorrücken könne. Am 23. verlangte eine Mitteilung des Vereinigten Geschwaders, mit Rücksicht auf den unruhigen Zustand des Meeres, ein Aussetzen der Proviant- und Fouragetransporte für einige Zeit. Die Transportleistungen konnten also nicht Schritt halten mit dem Vorrücken unserer Armee, und, unter Abänderung des bisherigen Entschlusses, blieb die 2. Armee an der gerade erreichten Stelle. Für das weitere Vorrücken eine bestimmte Zeit anzugeben, war unmöglich.

Vorbereitungen der selbständigen 10. Division.

Die selbständige 10. Division befand sich wie bisher bei Siuyan. Ihre Proviant- und Fouragemagazine wurden, wie befohlen, eingerichtet, und man durfte hoffen, daß es gelingen werde, in Gegend Simutschen die Verpflegung für eine weitere Division bereitzustellen.

Gliederung des mandschurischen Heeres in Armeen.

Im Großen Hauptquartier beabsichtigte man, von nun ab in der Mandschurei mit mehreren Armeen zu operieren, und befahl am 20. die Aufstellung eines »Oberkommandos der mandschurischen Armeen«. Feldmarschall Marquis Oyama Iwao wurde mit der Führung betraut, General Baron Kodama Gentarō Chef des Stabes. Binnen drei Tagen war die Aufstellung beendet, und der Oberbefehl wurde übernommen. An diesem Tage

[88] 分水嶺 Bun-sui-rei; chin.: Fèn-shui-ling.

[89] 李官村河 Ri-k(w)an-son-ka; chin.: Li-kuan-ts'un-ho.

bestimmte das Große Hauptquartier in einem Befehl an das Oberkommando der mandschurischen Armeen die Feldtruppen, die dessen Oberbefehl unterstellt sein sollten, die 1., die 2., die 3. Armee und die selbständige 10. Division. Mit dem Vereinigten Geschwader sollte das Oberkommando zu gemeinsamen Operationen direkt in Verbindung treten. In Etappen- und anderen Angelegenheiten sollten die Heeresteile mit dem Großen Hauptquartier und den anderen Behörden wie bisher verkehren.

Fire and ignes fatui in China and Japan.

By Dr. M. W. de Visser.

When studying the *ignes fatui* of China and Japan we necessarily have to examine the general conceptions on *fire*, prevalent in those countries from olden times. Therefore, although it was originally my purpose to treat only the former, in the course of my studies on this subject the importance of the latter became so evident, that I decided to divide this paper into two sections, one devoted to fire in general and the other to the will-o'-the-wisps. As Japan, of course, borrowed many ideas concerning these matters from China, in both sections the ancient Chinese conceptions shall be treated first.

SECTION I.

Fire in general.

A. In China.

Chapter I.

The trigram "Fire" in the Yih-king.

The first work to be consulted is, needless to say, the *Yih-king*, the "Bible of Taoism."

Li, 離, the trigram indicating *fire*, consists of a divided line between two undivided ones (☲). According to Fu-hi's early arrangement it is the second of the four *Yang* trigrams. whereas King Wen (12th cent. B. C.) in his later arrangement gave it the third place among the four *Yin* trigrams.[1] Fu-hi placed it in the *East*, King Wen in the *South*.[2] As to the hexagrams, the thirtieth of these is a double *Li* and is called by the same name (䷝).[3]

The *Fifth Appendix* of the *Yih-king* instructs us that "(the trigram) *Li* means *fire*, the *sun*, *lightning*, the second daughter, cuirasses and helmets. spears and swords. Referring to men. it suggests a large belly. It is the

[1] Cf. Legge's translation, Vol. XVI of the Sacred Books of the East, Plate II.

[2] Ibidem, Plate III, Fig. 2.

[3] Represented l. l., Plate I.

trigram of dryness. It means turtles, crabs, spiral univalves, mussels and tortoises. Referring to trees, it suggests one which is hollow and rotten at the top."[1]

We read in the same Appendix that "the Emperor (of Heaven)'s processes are manifested to one another in *Li* (the third trigram),"[2] and that "*Li* is brightness. All things are made manifest to one another. It is the trigram of the South."[3] Further, we learn from this Appendix that "*Li* means a pheasant,"[4] and "the eyes."[5] This pheasant is the Red Bird,[6] which is identified with the South.[7]

One of the chapters of Appendix III (the "Great Appendix")[8] deals with the distinction of the six trigrams (the "six children," or "three sons" and "three daughters" according to King WEN's arrangement, those consisting of three undivided and of three divided lines being omitted) into *Yang* and *Yin*. Those which contain only one undivided line are called *Yang*, whereas the *Yin* trigrams have two undivided lines. Hence *Li*'s place among the *Yin* trigrams in King WEN's arrangement. *Li* being also the *sun*, the main representative of *Yang*, FU-HI's placing it among the *Yang* trigrams seems to be more logical, but the commentators explain the fire as being *dark* inside and *bright* outside, i. e. to have a *Yin* substance and a *Yang* appearance and use.[9] They also explain by means of this inner *Yin* the strange connection made in the passage of the Fifth Appendix, quoted above, between *Li* and a large belly[10] or hollow trees,[11] which both, like fire, are dark and empty inside.

---

[1] LEGGE, App. V, Ch. XI, § 20, p. 432; 說卦傳: 離爲火、爲日、爲電、爲中女、爲甲胄、爲戈兵。其于人也爲大腹。爲乾卦。爲蠃、爲蠃、爲蚌、爲龜。其于木也爲科上槁。

[2] LEGGE, App. V, Ch. V, § 8, p. 425; 說卦傳: 帝出乎震。齊乎巽。相見乎離。

[3] Ibidem, § 9; 離也者明。萬物皆相見。南方之卦也。

[4] LEGGE, App. V, Ch. VIII, § 2, p. 429; 離爲雉。

[5] Ibidem, Ch. IX, § 13; 離爲目。

[6] 朱鳥.

[7] Cf. DE GROOT, *Rel. Syst. of China*, Vol. I, p. 317; Vol. III, pp. 949, 964. "From ancient times the celestial sphere was divided into four quarters, viz. the Azure Dragon, the Red Bird, the White Tiger and the Black Tortoise, identified respectively with the East, the South, the West and the North."

[8] LEGGE, App. III, Ch. IV, §§ 28—30, p. 388; 繫辭傳, the Great Appendix. 大傳.

[9] 離體內暗、外明。爲火(虞翻 to App. V, Ch. XI, § 20).

[10] 中陰而虛。故爲大腹(崔憬 to the same passage).

[11] 陰在內爲空 (the same commentator l. l.).

As to the connection of *fire* with the *human heart* the commentator LI KWANG-CHI[1] says: "The human heart is empty and has divine power (靈, *ling*); it is constantly clear and bright like the glow of fire. Originally it is without any incorrectness; only when selfish knowledge and corruption arise, it begins to lose its correctness."

The *Seventh Appendix* says: "*Li* mounts and K'an descends," according to the nature of *fire* and *water*.[2]

With regard to King WEN's divinatory explanation of the *Li* hexagram (the 30th. consisting of twice the trigram *Li*). this sounds as follows: "*Li* indicates that (in regard to what it denotes) it will be advantageous to be *firm and correct*, and that thus there will be free course and *success*. Let (this subject) also nourish (a docility like that of) the cow, and there will be *good fortune*."[3] As to CHEU KUNG's explanation of the third line of this hexagram, which is undivided. this is said to "show its subject in a position like that of the declining sun." "There will be evil." The first. second. fifth and sixth lines, however, give "no mistake." "good fortune," and "no error."

LEGGE remarks in a note to this passage: "*Li* is the name of the trigram representing *fire* and *light*, and the *sun* as the source of both (of these). Its virtue or attribute is *brightness*, and by a natural metaphor *intelligence*. But *Li* has also the meaning of inhering in, or adhering to, being attached to."[4]

In the *First Appendix* this hexagram is explained as follows. "*Li* means being attached to. The sun and moon have their place in the sky. All the grains. grasses, and trees have their place on the earth. The *double brightness* (of the two trigrams *li*, forming the hexagram *li*) adheres to what is *correct*. and the result is the *transforming and perfecting all under the sky*."[5]

The *Second Appendix*, finally, says: "(The trigram for) brightness repeated, forms *Li*. The great man in accordance with this cultivates more

---

[1] 李光地, to the 30th hexagram (離。利貞亨: "*Li*: it will be advantageous to be firm and correct"): 人心虛靈、炯然常明、如火之照。本無不正、但私智起而穿鑿生、如失其正矣。

[2] LEGGE, App. VII, 30, p. 443; 雜卦傳: 離上而坎下也。

[3] LEGGE, p. 120. Hexagram XXX. 上經卷一. p. 73a: 離利貞亨、畜牝牛吉。

[4] P. 121.

[5] LEGGE, App. I, Sect. I, p. 237. 上經卷一. p. 73b: 彖曰。離麗也。日月麗乎天。百穀草木麗乎土。重明以麗乎正、乃化成天下。 The famous commentator CHU HI (A. D. 1130—1200) remarks to this passage: "*Li* is to be attached to. *Yin* is attached to *Yang*. Its symbolic sign means *fire*. Its substance is *Yin* and yet its effect is *Yang*." 離麗也。陰麗于陽。其象爲火。體陰而用陽也。

and more his brilliant (virtue) and diffuses its brightness over the four quarters (of the land)."[1]

Thus we see that, except in the position of the declining sun, this hexagram is a happy omen, as might be expected from its nature (the double brightness).

CHAPTER II.

The Fire ceremonies mentioned in the Cheu li.

§ 1. The passages of the Cheu li.

The *Cheu li*, 周禮, or "Ceremonies of Cheu", said to have been written in the 12th century B.C., gives highly interesting details about the Fire ceremonies of those early days. The passages dealing with this subject are the following:

"In spring and autumn the *Kung-ching*, 宮正, by means of wooden-tongued bells regulate the fire-prohibition."[2]

"The *Sze-kwan*, 司爟, have the task of giving the official order with regard to putting the fire into action. In the four seasons they change the Fire of the Empire in order to save (the country) from the diseases of the time. In the third month of spring they bring out the fire, and the people all follow them (i. e. their example); in the third month of autumn they bring in the fire, and the people also do the same. When it is time they distribute the orders concerning fire. At each offering they sacrifice to Kwan, 爟. In general if in the Empire (the houses) catch fire and on the fields the thistles are burned (i. e. if the people arbitrarily cause fire), there are heavy or slight punishments (inflicted upon the culprits)."[3]

"The *Sze-hüen-shi*, 司烜氏, have the task of taking 'bright fire', 明火, from the sun by means of a sun-mirror, 夫遂 (=陽燧), and taking 'bright water', 明水, from the moon by means of a basin (or a metal mirror), 鑒, in order to furnish the 'bright dishes' and the 'bright torches' for the sacrifices (to the spirits of the dead), as well as the 'bright water'. In general, for the great matters (sacrificial ceremonies) of the State they furnish the 'great torches' (placed outside the gates) and the 'torches of the court-yard'. In the *middle of spring* they take the wooden-

[1] LEGGE, App. II, Sect. I, Hexagram XXX, p. 304. 上經卷—, p. 73b: 象曰。明兩作離。大人以繼明照于四方。

[2] (宮正)春秋以木鐸修火禁。 *Cheu-li.* Sect. 天官, Ch. III, s. v. 宮正, p. 13a.

[3] 司爟掌行火之政令。四時變國火以救時疾。季春出火、民咸從之。季秋內火、民亦如之。時則施火令。凡祭祀、則祭爟。凡國失火、野焚萊、則有刑罰焉。 *Cheu-li.* Sect. 夏官, Ch. XIX, 夏官, s. v. 司爟, p. 9.

tongued bells and regulate the fire-prohibition in the centre of the Empire (i. e. in the capital). Among the cohorts of the army they regulate the fire-prohibition. If in the country a criminal is put to death with his children and grandchildren (屋誅), they (the *Sze-hüen-shi*) make a 'bright cavern' (i. e. they furnish the light for the cavern in which the bodies are buried at night)."[1]

§ 2. *The officials.*

These three short passages want a long explanation. As to the *Kung-ching*, 宮正, who in spring and autumn by means of wooden-tongued bells regulated the fire-prohibition, this was a body of officials, who "made correct (ruled) the Palace". It consisted of two higher, four middle and eight lower officers (士), with two store-keepers (treasurers, 府), four secretaries (史), four assistants (胥), and forty followers (徒). They belonged to the "Heavenly Officials" (天官), and formed the chief body of Palace officers.[2] According to BIOT,[3] the title *Kung-ching*, as well as the other titles enumerated in the *Cheu li*, are those of one or more officials who were the chiefs of special bodies of officers, which bodies are designated in the *Cheu li* by the titles of their chiefs. Thus "*Kung-ching*: two higher officers, four middle officers, eight lower officers etc." according to BIOT means: "The body of officials, attached to the *Kung-ching* or 'Commander of the Palace', consists of two higher, four middle and eight lower officers etc." Professor DE GROOT, however, whom I consulted about this matter, wrote me that an accurate study of the *Cheu li* had convinced him that it was rather a list of *offices* than of *officials*. Therefore in his opinion *Kung-ching*, *Sze-kwan* etc. were not the titles of *single* officers, but of whole departments. If this is the case, we had better conjugate the verbs, designating their task, in the plural than, like BIOT, followed by SCHLEGEL, COUVREUR and other scholars, using the singular.

§ 3. *The "Fire-star" and the "Great Fire".*

A commentator states the following: "In the third month the Fire-star gets visible in *ch'en* (辰), and in the ninth month it hides (disappears) in *süh* (戌). The fact that for regulating the fire-prohibition in the centre

---

[1] 司烜氏掌以夫遂取明火於日、以鑒取明水於月、以共祭祀之明齍明燭、共明水。凡邦之大事共墳燭庭燎。中春以木鐸修火禁於國中。軍旅修火禁。邦若屋誅、則爲明竁焉。 *Cheu li*, Sect. 秋官, Ch. XXV, s. v. 司烜, p. 9b, 10.

[2] 宮正。上士二人、中士四人、下士八人、府二人、史四人、胥四人、徒四十人。 *Cheu li*, Sect. 天官, Ch. I. 序官, p. 9a.

[3] *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou* (1851), Vol. I, p. 4, note 2.

of the Palace they are sure to await spring and autumn is in accordance with the divisions of time".[1] A commentary to the second passage remarks that "if the fire is brought out when the Fire-star has not yet appeared, afterwards there shall be calamity".[2] We learn from another scholar that the fire of this star indicates the fire used for burning pottery and casting copper[3] (i. e. the fire for daily use, to be distinguished from the sacrificial fire, to be taken from the sun by means of the sun-mirror).

This *Fire-star* is said to be the "*Heart-star*" (心星), also called the "*Great Ch'en*" (大辰), which in the third month of *Hia* (夏, the *Hia* dynasty) appeared in the East in *ch'en*, and in the ninth month disappeared in the West in *süh*.[4] As to this "third month of *Hia*" we may compare the commentary of CHING NGOH[5] (given to the second passage of the *Cheu li*) which runs as follows: "In the Eastern quarter there are seven 'Houses' (宿); the *Heart* is the '*Great Fire*' (大火), which appeared in the third month of *Hia*; its position was in *ch'en*. It disappeared in the *ninth month of Hia*, (and then) its position was in *süh*."[6] The same commentator explains the functions of the *Szĕ-hüen-shi* and the *Szĕ-kwan* in the following way: "The *Szĕ-hüen* take the fire by means of a sun-mirror (夫燧); they use metal or tin for making it (the mirror), and it is a matter of the Western quarter. Therefore they belong to the *Autumnal Officials*. The *Szĕ-kwan* put the fire into action; they look at the appearance and the sinking of the *Great Fire-Star* (大火之星), in order to announce this to the people. They order the people to pay attention to the times of their bringing out and in (the fire) and (thus) to use the fire. The *summer* orders are put into practice in the Southern quarter. There is abundant virtue (i. e. blessing power, 德) in the fire and everything is made visible (by it); therefore the *Szĕ-kwan* belong to the *Summer Officials*."[7]

---

[1] 火星三月見於辰、九月伏於戌。修火禁於宮中必待春秋順時令也。

[2] 火星未出而出火、後有災。

[3] 陶冶鑄銅之火.

[4] Comm. to the first passage of the *Cheu li*: 火。心星也。公羊謂之大辰。夏三月東出於辰、九月西伏於戌。

[5] 鄭鍔.

[6] 東方七宿。心爲大火。出于夏之三月、其位在辰。伏于夏之九月、其位在戌。

[7] 司烜之取火也以夫燧、用金錫爲之、西方之物也、故屬于秋官。司爟之行火也、觀大火之星出沒、以示民、使民觀出內之時而用火。夏令行于南方。盛德在火、尤爲可見、故屬于夏官。 CHING NGOH's Commentary to Ch. XVII. p. 13b. cf. *Ku-kin t'u-shu*. Book I. Sect. I. Ch. 95. p. 1b.

It is clear that the *Fire-Star* and the *Great Fire* are looked upon as identical, although the former is explained as the planet *Mars* and the latter as *Antares*. When consulting Professor SCHLEGEL's *Uranographie chinoise*,[1] we find that the Fifth Constellation (宿) is that of the Heart (心宿), which consists of three red stars, namely the bright star *Antares* and the stars σ and τ of Scorpio. This constellation originally represented the heart of the Vernal Dragon and was also called *Great Fire* on account of its original rising at the time of the *vernal equinox*, when the Darkness had been conquered by the Light, and the Cold had been driven away by the victorious Sun. This constellation is considered as the "House" (廟) of the planet *Mars*, because this planet on account of its red colour is called *Fire-Star* (火星), whereas the constellation is called *Great Fire*.[2] The latter was also designated by the name of "Temple of Light"[3] and "Heavenly Ruler of the Air"[4]; as to its central star, *Antares*, this wore the proud name of *King of Heaven*.[5]

The principal name of the planet Mars is *Yung hwoh*,[6] "The sparkling deluder" (SCHLEGEL: "La lueur vacillante"), and it presides the *Southern quarter*, *Summer* and *Fire*,[7] therefore it was called the "House of Fire" (火宿) and "the essence of the extreme Yang."[8] It has its culminating point in the great southern constellation of the *Red Bird* (朱雀).[9] Being the essence of fire this planet rules the drought,[10] and is considered to be the "Spirit of the Red Emperor *Ch'ih p'iao nu*, Red fiery Anger" (i. e. of *Shen-nung*, the God of Fire, the Sovereign of the South).[11] It is, however, not this planet, but the Constellation of the *Heart*, called *Great Fire*, and especially one of its three stars, the bright *Antares*, which was connected with the ancient Fire-ceremonies.

The *Pen-ts'ao kang-muh* says: "In astronomy the mansion of the *Great Fire* forms the *heart* among the stars. In the third month of spring, when the Dragon appears in *ch'en* (辰) and brings out its fire, it becomes hot, and in the third month of autumn, when the Dragon hides in *süh* and takes in its fire, it becomes cold. They followed the *Tao* of Heaven, and the times of work and leasure of the hundred artisans were all fixed according to it,

---

[1] Vol. I, Book II, Ch. II, Sect. V, p. 138 sqq.

[2] L. l. p. 149.

[3] 明堂.

[4] 天司空.

[5] 天王.

[6] 熒惑.

[7] SCHLEGEL l. l. p. 625.

[8] 熒惑者至陽之精 (ibidem, note 5).

[9] SCHLEGEL ibidem.

[10] 熒惑爲火之精、主旱。 L. l., p. 626, note 2.

[11] 熒惑赤帝赤熛怒之神。 L. l., p. 626, note 3. Cf. below, this chapter, § 10.

in order to avoid the spreading of calamity of water or drought and to spread happiness." [1]

As to the time of rising of Antares. SCHLEGEL[2] gives interesting details. In my opinion, however, he is wrong in confounding the *renewal of fire*, performed in the four seasons, with the "*bringing out and in*" of the fire in the last month of spring and autumn. The first ceremony took place to strengthen the sun. the latter represented the rise and decline of Antares.

SCHLEGEL points out that originally, in the Hia dynasty, Antares rose at the vernal equinox and not at the end of spring; but more than thousand years later, in the Cheu dynasty, it rose in the second month of *summer*. As the sacred ceremony of renewing the fire (this is wrong for "the ceremony of bringing in and out the fire") had to take place after its appearance, the date of the festival was different in the various dynasties: in *Hia* it fell in the third month, in *Shang* in the fourth, and in *Cheu* in the fifth, namely at the *summer* solstitium. This agrees with the fact that the *Szĕ-kwan* belonged to the *Summer Officials* instead of to those of Spring. As to the reason why the *Szĕ-kwan* changed the fire in the *four seasons* (not to be confounded with its bringing out and in in spring and autumn) we may refer the reader to § 8 of this chapter, where we shall see that the fire-festivals in different places of the world took place in various seasons, in order to strengthen the sun in its rise or decline. In later times the renewal of the fire was performed only in the middle of spring, its main date, after the three days of "Cold Food," beginning with the 105th day after the winter solstitium, i. e. according to SCHLEGEL the 5th or 6th of April,[3] or rather three days earlier. as we shall see below (this chapter, § 5).

§ 1. *The "Fire-prohibition" and "Cold Food."*

The "Fire-prohibition," 火禁, mentioned in the passage of the *Cheu-li* quoted above, refers to the so-called "Cold Food," 寒食, about which we find ample and interesting details in Professor DE GROOT's *Fêtes Annuelles à Emoui.*[4] DE GROOT quotes the *King-Ch'u sui shi ki*,[5] or "Calendar of King-Ch'u," a work said to have been composed about A. D. 500, and containing a review of the customs and manners of part of the present provinces

[1] *Pen-ts'ao kang-muh.* 本草綱目, (15th century) (燧火集解): 天文大火之次于星爲心。季春龍見于辰而出火、于時爲暑。季秋龍伏于戌而納火、于時爲寒。順天道而百工之作息皆因之以免水旱災祥之流行也。Quoted in the *Ku-kin t'u-shu*, Sect. Fire. Ch. 95. 彙考, p. 10b.

[2] L. l. Vol. I, pp. 138 sqq.

[3] SCHLEGEL l. l. p. 141, notes 3 and 4.

[4] Vol. I, pp. 208 sqq.

[5] 荆楚歲時記.

of Hunan and Hupeh (King-Ch'u was in feudal times a name for the kingdom of Ch'u). We read there the following: "The 105th day after the winter solstitium (one of the first days of April, the end of the second month) is called the "Cold Food." (Then) it is forbidden to have fire for three days, and sugar cakes and barley porridge are made."[1]

DE GROOT further refers to the Encyclopædia entitled *Tseng-pu Shi-lei-fu*[2], or "Enlarged edition of the Distribution of all kinds of matters," (Ch. V), which states that "every year at the end of spring (this is wrong; it was at the end of the second month) people did not light fire. This was called 'Prohibition of smoke' (禁烟), and if this rule was violated, rain and hail damaged the rice-fields."[3]

A third work quoted bei DE GROOT, the *K'an wu*[4] or "Erasor of errors," written by LI FEU,[5] says: "From the Ts'in and Han dynasties (B.C. 255 to A.D. 220) the general changing of the fire in the four seasons was gradually neglected, and only once, in spring, the beginning of the year, the *tsan sui*, 鑽燧, or "*drilling fire*," took place. The time at which the fire ought to be renewed was after the term of the "Cold Food." As soon as the sun had become new, they removed the old (fires). As to the special renewal of fire performed by the people of to-day, saying that (the new) and the old fire must not see each other, that is this (same) matter .... Popular tradition considers the story of Kiai Tszĕ T'ui[6] to be the reason of the prohibition of fire, but this is due to ignorance of the old reason, which is evident from the custom of "*drilling fire*."[7] DE GROOT by mistake translates this term *tsan sui* by "miroir ardent", the sun-mirror (夫遂, or 夫燧, or 陽燧) mentioned in the third passage of the *Cheu li*, quoted above. We shall see below, that the fire was never renewed by means of the *sun-mirror*, but always by means of the *fire-drill*. As to the story of Kiai Tszĕ T'ui, gived by DE GROOT on p. 212, this is, as LI FEU remarks, an erroneous explanation of the ancient "Fire-prohibition." With regard to the time of the "drilling fire," following the "fire-prohibition" and the three days of "Cold Food," it is clear that this was limited in later times to *spring* because this was the principal season for this ceremony.

---

[1] 去冬節一百五日謂之寒食。禁火三日、造餳大麥粥。 *Fêtes Annuelles*, Vol. I. p. 210. note 5. Cf. *Ku-kin t'u-shu* Book I. Sect. I. Ch. 96. Sect. *Fire*, 藝文一. p. 1a: 冬至後百五日皆絶火寒食。

[2] 增補事類賦.

[3] 每歲春暮不舉火。謂之禁烟、犯之則雨雹傷田. L. l. p. 210, note 6.

[4] 刊誤.

[5] 李涪.

[6] 介子推.

[7] Cf. the text. l. l. p. 214. note 3.

After the Han dynasty the "Cold Food" gradually got out of practice, and in the fifth century of our era the Emperor Wu Ti of the Wei dynasty forbade its observance by special edict on account of its bad influence upon the health of the people.[1]

§ 5. *The renewal of fire.*

"At the (time of) the "*Cold Food*" the flowers open and thousands of trees are (like crowded with) snow,
At the (time of) the "*Pure Brightness*," when the sun appears, smoke arises from ten thousands of houses."[2]

The "Pure Brightness," *Ts'ing-ming* (清明), is the first day of the fifth of the 24 solar periods into which the year is divided, and belongs to *Spring*. It coincides, according to DE GROOT, with our 4th or 5th of April. But if the "Cold Food" began on the 5th or 6th of April, one of which according to SCHLEGEL is identical with the 105th day after the winter solstitium, the *Ts'ing-ming* festival could not possibly begin before the eighth or ninth of April, as it followed the three days of "Cold Food." Probably the latter festival took place from the 2nd to the 4th of April, and was followed by the "Pure Brightness" on the 5th.

This *Ts'ing-ming* festival is not limited to Fuh-kien, as we might suppose when reading SCHLEGEL's passage on this subject, but it has a general national character, as we learn from DE GROOT's description. The latter scholar devotes a very interesting chapter[3] to this "Festival of the Tombs," as he calls it, because it is the day when people leave the town to bring offerings to the tombs of their parents and relatives. On their way home the women gather flowers and put flowering spikes into their hair, and at home the gates are decorated with green branches, especially those of the *willow*, the "Tree of Light" (楊), which revives at the same time as the Sun, namely in the first month of the year, and thus serves as a symbol of the vivifying energy of the Sun. Where willows are rare, branches of the fig-tree take their place, as symbols of longevity, and in the North the pine and cypress are used and considered as such. As to the willow, its flowers, cooked into a kind of gruel, were eaten by the people of Loh-yang at the time of the "Cold Food," which was, of course, due to the same ideas.[4] In olden times this *Ts'ing-ming* was the day on which the fires were lighted after having been extinguished during the three days of the "Cold Food."

[1] *Fêtes Annuelles*, Vol. I. p. 229: cf. *Ku-kin t'u-shu*. Book I. Sect. I. Ch. 96 (Fire), p. 2a.

[2] 寒食花開千樹雪、
清明日出萬家烟。
A poem of WEI CHWANG, 韋莊, (time?), quoted in the *Tseng-pu Shi-lei-fu*, the encyclopædia mentioned above, Ch. V, cf. SCHLEGEL, l. l. p. 143, DE GROOT, l. l. p. 231.

[3] *Fêtes Annuelles* Vol. I, pp. 230 sqq.

[4] DE GROOT l. l. pp. 245 sq.

§ 6. The ceremony of "treading fire."

Another vernal festival, also celebrated in the beginning of April by the inhabitants of Amoy, is the so-called "Treading fire" (踏火), i. e. the ceremony of walking over a bed of glowing charcoal, lighted, as a rule, before the temple of the "Protector of Life" (保生大帝, "Great Emperor who protects life"). SCHLEGEL, who describes it in his *Uranographie Chinoise*,[1] is convinced that it is directly connected with the renewal of the fire. Also DE GROOT[2] gives a description of this ceremony, celebrated in honour of the "Protector of Life," whom he supposes to be the ancient solar deity of the province of Fuh-kien.[3]

The exorcising of the bed of charcoal is performed by means of *salt* and *rice*, strewn over it by Taoist priests. Then the exorcists, priests and boys, with bare feet repeatedly step across the fire, carrying the sedan-chairs with the idols of the temple and followed by the surrounding people. Then they walk in procession through the compound of the sanctuary. When the ceremony is over, the pieces of extinguished charcoal and ashes are taken by the peasants to mix them into the food of their cattle (which are believed to thrive by this), or, according to DE GROOT, to put them into their own hearths with the same aim, namely to cause the domestic animals to flourish.

We shall see below,[4] that the same ceremony takes place in Japan twice a year, in April and September. It is not, as LOWELL[5] supposes, a *fire-ordeal*, but a solar festival, in which the fire, representing the vivifying heat of the sun, *purifies* those who walk over it and gives *strength* and *health* to the cattle which eat its remains, or which belong to the houses where those remains are burned in the domestic hearth.

§ 7. The fire ceremony of the Lantern festival.

A similar vernal ceremony takes place on the 15th of the first month, namely the *Lantern festival*, when the return of Light is celebrated by means of numberless paper lanterns and offerings of candles. DE GROOT,[6] who gives an accurate description of this very interesting festival, informs us how the Celestial White Tiger, the constellation which in spring receives the Sun and spreads its vivifying rays, is represented by a tiger made of bamboo and paper and filled with crackers which are lighted and with a loud noise burst from its body while it is drawn through the streets. The day before the image of a small tiger is carried about in a palanquin, and combustibles are collected, which are heaped up in an open place, mostly

[1] Vol. I, p. 144.
[2] *Fêtes Annuelles à Emoui* Vol. I, p. 276.
[3] L. l. p. 134, note 1.
[4] Sect. I, Ch. V, § 5.
[5] *Occult Japan*, pp. 47 sqq.
[6] *Fêtes Annuelles* Vol. I, pp. 124 sqq.

before a temple. In the evening of the 15th this pile is lighted amidst a large crowd, and a Taoist priest, bare-footed and sometimes half-naked, jumps through the flames with the tiger in his arms. The crowd, with an immense noise of gongs and cries, in a fury of excitement follows his example, lifting the transportable idols of the temple and jumping through the fire again and again. Those who fall are derided, but rise and jump again, without feeling the pain. This lasts for hours, till, late in the evening, the pile is consumed and the hot ashes are collected by women, who come from all sides to take them home and lay them into their hearths. They do so in the belief that they thus cause their domestic animals to prosper, apparently because those ashes belong to the vernal fire, which represents the reviving sun.[1]

§ 8. Similar customs found all over the world.

It is highly interesting to compare these ancient fire-ceremonies of China, all connected with the sun, the source of vivifying heat, with similar customs spread all over the globe. Besides the numerous equivalents referred to by DE GROOT we have to examine FRAZER's eminent work entitled "*The Golden Bough.*" There we find a great number of instances, as well of extinguishing and renewing the fire as of leaping over it, all carefully put together and lucidly explained.

As to "*new fire,*" this was nearly always made in the most primitive way, i. e. by *friction of two pieces of wood.* The same method is found with the most different peoples of the world, evidently because it was the original way in which mankind made fire, and the strictest conservatism always prevails in religious ceremonies.

We read of a new fire kindled among the Caffres in this way by a magician to cook the new fruit sacramentally eaten at the beginning of the year[2]; and in Florida, one of the Solomon islands, the sacrifice of first-fruit was consumed by a sacred flame, also made by the friction of wood.[3] These were *harvest festivals*, as well as that of the Natchez, an Indian tribe on the Lower Mississippi, which FRAZER describes as follows.[4]

"Once a year only, on the eve of the Harvest Festival, was the sacred flame (a fire of oak-bark, which burned perpetually before some images) suffered to die out. To the right of the altar, on the morning of this holy day, stood the great chief, who took his title and traced his descent from the *Sun* ... In his hands he held *two pieces of dry wood* which he kept rubbing slowly against each other, muttering magic words ... As soon as the diffused light of dawn began to be shot with beams of fire, he quickened the motion of the two pieces of wood which he held in his hands; and at the moment when the upper edge of the sun's disc

---

[1] L. l. pp. 133 sq.

[2] *Golden Bough.* Second edition. II, p. 326.

[3] L. l. II, p. 465.

[4] L. l. II, pp. 470 sq.

appeared above the horizon, fire flashed from the wood and was caught in tinder. At the same instant the women outside the temple faced round and held up their infants and their mattocks to the *rising sun* ... Fire was set to the heap of oak-bark on the altar, and *from this sacred flame all the hearths of the village were rekindled* ... When darkness had fallen, the whole plain twinkled with fires, round which the people feasted."

The *sun-mirror*, instead of the pieces of wood, was used at the festival in honour of the sun, celebrated by the Incas of Peru at the *summer solstice*. "For *three days* (cf. the three days of 'Cold Food' in ancient China) before the festival the people fasted, men did not sleep with their wives, and *no fires* were lighted in Cuzco, the capital. The sacred new fire was obtained direct from the sun *by concentrating his beams on a highly polished concave plate* and reflecting them on a little cotton wool. With this holy fire the sheep and lambs offered to the sun were consumed and the flesh of such as were to be eaten at the festival was roasted. Portions of the new fire were also conveyed to the temple of the sun and to the convent of the sacred virgins, where they were kept burning all the year, and it was an ill omen, if the holy flame went out. When the sun happened to be hidden by clouds at the time of the festival, as might often happen in the rainy climate of Cuzco, the new fire was obtained by the *friction of two sticks*; but the people looked on it as an evil augury, if the fire had to be kindled in this manner, for they said that the sun must be angry with them since he refused to light the flame with his own hand."[1]

The ceremonies of extinguishing all the fires and relighting them by means of two pieces of wood or, as with the Iroquois, by means of a flint[2], originally marked, as FRAZER remarks,[3] the beginning of a year, as well in ancient Rome and Ireland, as still at the present day in the Soudanese kingdom of Wadai and among the Swahilis of Eastern Africa. The Vestal Virgins lighted the sacred fire "*by drilling a hole in a board of lucky wood*, till the flame was elicited by friction. The new fire thus produced was carried into the temple of Vesta by one of the virgins in a bronce sieve.[4] FRAZER adds in a note, that Plutarch describes a method of rekindling the sacred fire by means of *the sun's rays reflected from a hollow mirror*,[5] but that he seems to refer to a Greek rather than to a Roman custom. The sacred fire-drill for churning the new fire by friction of wood is still used in India by the priests of Agni.[6] As to the fact that the new fire was mostly made at the beginning of a new year, this reminds us of SCHLEGEL's quotation from the *Kwantung t'ung-chi*,[7] stating that in the dialect of

[1] L. l. III, p. 249.

[2] Ibidem.

[3] L. l. III, p. 253.

[4] FESTUS, ed. Müller, p. 106, s. v. *Ignis*, quoted by FRAZER l. l. III, pp. 252 sq.

[5] *Numa* 9.

[6] TYLOR, Primitive Culture, 4th ed., II, p. 281.

[7] Uranographie Chinoise I, p. 143.

Hainan a year was called a *fire*, apparently because a new fire was lit in the beginning of the year.

Besides the New-Year's day the *vernal equinox* was probably the date of those spring festivals. It is clear that the *Easter fires* of Europe and the new fire, made on Easter Eve in the Roman Catholic churches, sometimes with flint and steel, sometimes with a burning-glass, as well as the new fire which on the same day miraculously descends from heaven in the Greek church at the Holy Sepulchre in Jerusalem and in the cathedral of Athens, are all of the same pagan origin.[1] As to the friction of wood, even in Europe the Easter fires were kindled in this way, e. g. in some parts of Swabia,[2] as well as the Beltane fires in the Central Highlands of Scotland, formerly kindled with great ceremony on the first of May. "The night before, all the fires in the country were carefully extinguished, and next morning the materials for exciting this sacred fire were prepared. The most primitive method seems to be that which was used in the islands of Skye, Mull, and Tiree. A well-seasoned plank of oak was procured, in the midst of which a hole was bored. A wimble of the same timber was then applied, the end of which they fitted to the hole. But in some parts of the mainland the machinery was different. They used a frame of green wood, of a square form, in the centre of which was an axle-tree. In some place three times three persons [the holy number nine], in others three times nine, were required for turning round by turns the axle-tree or wimble ... They esteemed this fire as a preservative against witchcraft, and a sovereign *remedy against malignant diseases*, both in the human species and in the cattle."[3]

The date of this Scottish ceremony, the first of May, forms a link between those of the similar festivals, celebrated on New-Year's day or on the vernal equinox, and *Midsummer Eve* or *Midsummer Day* (the 23rd or 24th of June).[4]

"The summer solstice, or Midsummer Day, is the great turning-point in the sun's career, when, after climbing higher and higher day by day in the sky, the luminary stops and thenceforth retraces his steps down the heavenly road ... Primitive man fancied that he might help the sun in his seeming decline—might prop his failing steps and rekindle the sinking flame of the red lamp in his feeble hand ... The main features of the midsummer fire-festival (most generally held all over Europe) resemble those which we have found to characterize the vernal festivals of fire."[5] All the fires were put out, new, pure fire was made by friction of wood, and the domestic hearths were lighted by means of a brand taken from the midsummer bonfire. "Cattle was driven through (or round) the fire to cure the sick animals and to guard such as were sound against plague and harm of every

[1] Cf. TYLOR l. l. II, p. 297; FRAZER G. B. III, pp. 247 sqq.

[2] FRAZER, G. B. III, p. 258.

[3] G. B. III, pp. 259 sqq.

[4] G. B. III, pp. 266 sqq.

[5] G. B. III, p. 267.

kind throughout the year."[1] Everywhere young people used to *leap over the midsummer fire*, especially lovers, who did so hand in hand; thus they thought to be free from fever throughout the year. They also dance around the fires, and boys light torches at the new fire and run to fumigate the pastures, in order to drive away all the demons and witches that molest the cattle. On their way back the boys strew the ashes over the fields, which is supposed to make them fertile. It is believed that the flax will grow as high as the flames of the fires or as the people leap over them. "The fires are supposed to be a protection against witchcraft, thunder, hail, and cattle disease." For this reason live coals or torches were or are carried into or around the corn-fields. Burning wheels were rolled down hill-sides (an imitation of the sun's course) and blazing discs, shaped like suns, were thrown into the air, "probably as a piece of imitative magic."[2]

FRAZER agrees with MANNHARDT in explaining these European fire-festivals as *sun-charms* or magical ceremonies intended to ensure a proper supply of sunshine for men, animals, and plants. The fires are simply *mock-suns*. "The procession or race with burning torches, which so often forms a part of those fire-festivals, appears to be simply a means of diffusing far and wide the genial influence of the bonfire or of the sunshine which it represents."[3]

On considering the above rites we see that strictly spoken they do not belong to earthly *fire-worship*, nor to the *cult of the Sun*, but that they are simply *magical acts* to cause the sun to become stronger and stronger in spring, and to strengthen the sun when its decline begins in autumn. At the same time these fires, representing the sun itself, are believed to have the power of driving away all demons of disease from man, cattle and crops, and to make them strong and prospering. Moreover, the *purifying* power of fire is well-known all over the world. With regard to purification by means of "new fire," we may refer the reader to TYLOR's *Primitive Culture*,[3] where we find that the Iroquois and Sioux of North America and the Basutos of South Africa put out the fires and kindle "new fire" on a woman's return from seclusion at childbirth, in order to purify her. The same pioneer of ethnology states that "in Siberia the custom of leaping over a fire answered the purpose of purification."[4] What fire could possibly be a mightier means of *lustration* than those bonfires, which represent the light of the sun? Thus the custom of *leaping or walking over those fires*, found in China and Japan as well as in Europe, probably serves to *lustrate* the performers as well as to give them strength and health.

We have seen that the new fires, used as sun-charms after extinguishing the old fires, were or are lit at New-Year (i. e. shortly after the winter-solstitium), at the vernal equinox, at the summer-solstitium, and also at

[1] G. B. III, p. 269.

[2] G. B. III, p. 301.

[3] G. B. III, pp. 300 sq.

[4] Primitive Culture II, p. 432.

harvest festivals, which must have taken place in autumn, probably about the autumnal equinox. These ceremonies served to strengthen the power of the sun in its rise and decline and to cause men, cattle and crops to prosper. This throws a clear light upon the renewal of the fire by the ancient Chinese of the Cheu dynasty, performed in the four seasons, and afterwards limited to spring, which is the principal season for these ceremonies. Also the customs of walking and leaping over the bonfires, performed down to the present day in China and Japan, are clearly explained by ethnological research, and the use of the primitive fire-drill in both countries appears to be a common matter at such ceremonies.[1]

§ 9. *The difference in task between the Szĕ-kwan* (司爟) *and the Szĕ-hüen-shi* (司烜氏).

There was a great difference between the tasks of the *Szĕ-kwan* or "Directors of the Fire-ceremonies" and the *Szĕ-hüen-shi* or "Directors of the Sun-fire." We only have to compare the passages of the *Cheu li*, quoted above, to get a clear insight into their functions.

The *Szĕ-kwan* (司爟) belonged to the Summer-officials. They had to "put the fire into action" (行火) and to "change the Fire of the Empire in the four seasons, in order to save the country from the diseases of the time." They further "brought out the fire" (出火) in the third month of *spring*, and "brought in the fire" (內火) in the third month of *autumn*. On both occasions their example was followed by the whole people. SCHLEGEL[2] explains this "bringing out and in" as *lighting* and *extinguishing* the fire; DE GROOT,[3] however, translates it by "carrying outdoors and indoors." We may be sure that the latter scholar is right, for in all four seasons the *Szĕ-kwan* extinguished the old fire and kindled the new one (which is evident from the verb "*to change*" 變), but in spring and autumn they had a second task. In spring they had to perform the magical act of "bringing out the fire," like Antares "came out" and the sun had to "bring out" its full force. In autumn they returned the fire to the special hall of the Palace (in which it was kept burning during the season) because then Antares "went in" (i. e. disappeared) and the sun declined. Thus they strengthened the vivifying power of the sun by changing the fire in the four seasons, and followed the course of the fire-star in its rising and sinking by bringing the fire out and indoors at the end of spring and autumn.

How did the *Szĕ-kwan* kindle the new fire? Not by means of a sun-mirror, as did the *Szĕ-hüen-shi*, but by "*drilling fire*," 鑽燧, just as their prototype did, the Chinese Prometheus, called *Sui-jen*, 燧人, who was said

[1] On fire in general cf. W. WACHTER. *Das Feuer in der Natur, im Kultus und Mythus, im Völkerleben* (1904).

[2] *Uranographie Chinoise* I. p. 140.

[3] *Fêtes Annuelles* I. p. 212.

to have invented the fire and taught mankind how to use it. HWAI-NAN-TSZĔ[1] says: "*Sui-jen* looked at the stars, drilled wood and produced fire." So did also the *Szĕ-kwan*, who "looked at the appearance and the sinking of the Great Fire Star (Antares)," as we learned from the commentator CHING NGOH.[2] and "drilled fire," as the same scholar instructs us in his commentary to Ch. XIX, Sect. Summer officials, the passage of the *Chou li* with regard to the function of the *Szĕ-kwan*. There CHING NGOH gives the following details. "If the fire is not changed for a long time, there will be scorching heat and excess of *yang*, which causes epidemics. According to the four seasons the fire was changed. The rule for changing it was to drill fire, 鑽燧, and (thus) to mend (renew) it. In spring they took elm or willow (wood), in summer jujube or apricot, at the end of summer mulberry or silkworm oak, in autumn evergreen oak (quercus mongolica) or *ts'in*-oak and in winter locust (accacia sophora) or sandal-wood. In each of the four seasons they drilled one (kind of wood). As the seasons moved on and went, the fire was changed and renewed. It was used for all (kinds of) boiling and cooking; and people served themselves of it in order to 'nourish their lives.' Therefore no diseases arose."[3]

LI SHI-CHEN,[4] who in the latter half of the 15th century wrote his famous medical work *Pen-ts'ao kang-muh*,[5] explains why these kinds of wood were chosen in the different seasons. "As elm and willow precede the hundred trees in becoming *green*, they took them in *spring*. The colour of their fire is *green* (青, *blue*, azure, green, *caeruleus*, the first of the five colours, corresponding to Spring and the East). As the heart of the wood of the apricot and the jujube is *red*, they took them in *summer*. The colour of their fire is red (the second of the five colours, corresponding to Summer and the South). As the veins of the wood of the evergreen oak and the

[1] 淮南子, "The philosopher of Hwai-nan", i. e. LIU NGAN, 劉安, who died B.C. 122. Quoted by SCHLEGEL l. l. p. 139: 燧人望星辰、鑽木生火。 Another passage, of SHI TSZĔ (尸子) s. v. 燧人, is quoted *Ku-kin t'u-shu*, Book I, Sect. 1, Ch. XCV, 火部, 彙考, p. 5 a: "*Sui-jen* looked up to the stars, and below he examined the five kinds of wood in order to make fire". 燧人上觀星辰、下察五木以爲火。

[2] Cf. above, this chapter, § 3.

[3] 火久而不變則炎赫暴熇陽過乎亢以生癘疾。隨四時而更變之。變之之法則鑽燧而改之。春取榆柳、夏取棗杏、季夏取桑柘、秋取柞楢、冬取槐檀。四時各鑽一木。時運而往火變而新。用諸烹飪之間使之。資以養生、故疾不作。

[4] 李時珍.

[5] 本草綱目.

ts'in-oak are *white*, they took them in *autumn*. The colour of their fire is white (the fourth of the five colours [yellow being the third], corresponding to Autumn and the West). As the heart of the wood of the locust and the sandal-tree is *black*, they took them in *winter*. The colour of their fire is black (the fifth of the five colours, corresponding to Winter and the North). As the flesh of the wood of the mulberry tree and the silkworm oak is *yellow*, they took them in *the last month of summer*. The colour of their fire is yellow (the third of the five colours, corresponding to the last month of Summer and the *Centre*).[1]

This agrees with a passage of HWAI-NAN-TSZĔ, where we read that in the five periods of the year, each lasting 72 days, according to the then ruling elements the smoke of the fire ought to be blue, red, yellow, white and black.[2]

It is clear that this wood was drilled to produce the new fire, and that it was not lighted by means of a sun-mirror in order to use it as a torch for setting fire to the great sacrificial pile in honour of Antares and the "God of Fire," as Professor SCHLEGEL appears to have thought.[3] The *fire-drill* was the instrument used by the *Szĕ-kwan* to make the new fire for common use, and the *sun-mirror* was the utensil by means of which the *Szĕ-hüen-shi* took the sacrificial and ceremonial fire from the sun.[4]

As CHING NGOH's commentary dates from the Sung dynasty (A. D. 960 to 1278),[5] in translating it we partly used the *past* instead of the *present*

---

[1] *Pen-ts'ao kang-muh*, Sect. Fire, Ch. VI, p. 5a (燧火集解): 榆柳先百木而青、故春取之。其火色青。杏棗之木心赤、故夏取之。其火色赤。柞楢之木理白、故秋取之。其火色白。槐檀之木心黑、故冬取之。其火色黑。桑柘之木肌黃、故季夏取之。其火色黃。

[2] *Hwai-nan-tszĕ* (2nd cent. B. C.), Ch. III (天文訓), p. 11a, b: 壬午冬至甲子受制木用事火煙青。七十二日丙子受制火用事火煙赤。七十二日戊子受制土用事火煙黃。七十二日庚子受制金用事火煙白。七十二日壬子受制水用事火煙黑。七十二日而歲終。

[3] L. l. I, p. 142.

[4] HWAI-NAN-TSZĔ (Ch. V, 時則訓, in which he mainly follows the "Monthly Commands," *Yueh-ling* of the *Li-ki*, cf. below, this chapter § 10: pp. 2—20) says that the *Emperor himself* bored fire by friction of *ki* wood (杞, vine) in each of the three months of spring, of *ché* wood (柘, silkworm oak) in the six months of summer and autumn, and of *pine* wood (松) in the three months of winter: 鑽杞(柘, 松)燧火; Comm.: 取其木燧之. Thus every month the Emperor made new fire by means of a fire-drill. "Boring for fire" (鑽燧取火) is also mentioned in Ch. VIII (本經訓), p. 2a, cf. Ch. VI, p. 14b (乞火不若取燧).

[5] Cf. BIOT, *Le Tcheou-li*, Introduction p. LXII.

tense, for we found above[1] that after the Han dynasty the renewal of fire was limited to spring instead of being still practised in the four seasons. BIOT,[2] however, quotes the same passage about the different kinds of wood as belonging to the commentary A, composed by CHING TONG, an author of the first century of our era,[3] when the custom of celebrating the fire-ceremony in all four seasons was still in vigour. Thus he is right in using the *present* tense, in which he is followed by COUVREUR.[4] Many centuries later CHING NGOH apparently quoted the words of CHING TONG, without mentioning his name.

It is very interesting to notice that CHING NGOH mentions *five* such fire-ceremonies, in spring, summer, the last month of summer, autumn and winter. This reminds us at once of the rain-ceremonies, described in the *Ch'un-ts'iu fan lu*,[5] a work of the second century B.C. As regards this passage I may refer the reader to my book entitled "*The Dragon in China and Japan*,"[6] where those ancient rain-ceremonies are treated. They took place at exactly the same times as the fire-rites mentioned by CHING NGOH, i. e. in spring, summer, the last month of summer, autumn and winter, and the details all agreed with the Taoistic system, pointed out by DE GROOT in his *Religious System*.[7] Spring, summer, autumn and winter correspond to the East, South, West and North, and the last month of summer, the centre of the year, represents the Centre, the fifth quarter of the Taoists.[8]

The task of the *Szĕ-hüen-shi* (司烜氏) or "Directors of the Sun-fire" was different. The fire-prohibition, proclaimed in spring and autumn in the "centre of the Palace" by means of a wooden-tongued bell by the *Kung-ching* (宮正) or "Correctors (rulers) of the Palace," was regulated in the same way in the middle of spring (i. e. after the equinox, and not in the third month) by the *Szĕ-hüen-shi* outside the Palace, in the "centre of the Empire" (i. e. in the capital), and also among the cohorts of the army. But their main function was to furnish "bright fire" (明火) and "bright water" (明水), which they took from the sun and the moon by means of a *yang-* and a *yin*-mirror.

[1] This chapter § 4. The commentator WANG CHAO-YU, however, says that in his time (the 12th century, cf. BIOT, *Introd.* p. LXI. i. e. in the Sung dynasty) a *warning for fire*, 戒火, was proclaimed in the Imperial castle in the *four* seasons, like the vernal and autumnal fire-prohibition regulated by the *Kung-ching* in the Cheu dynasty. Comm. to Ch. III, p. 13 a.

[2] L. l. II, p. 195, note 5.

[3] BIOT l. l. Introd., p. LX.

[4] *Dictionnaire classique*, p. 517, s. v. 火.

[5] 春秋繁露, written by TUNG CHUNG-SHU. 董仲舒, who lived in the second century B.C.; Ch. XVI, no. 74 (求雨), pp. 3—6.

[6] P. 115.

[7] Vol. I, p. 317; Vol. IV, p. 26.

[8] As to the Centre as the fifth quarter cf. the Supplementary Section of the *Yueh-ling* (Book IV of the *Li-ki*, LEGGE pp. 280 sqq.), and HWAI-NAN-TSZĔ, Ch. V.

This "bright fire" served for the great torches of all the great State sacrifices, as well as for those of the Court-yard of the Palace. Even the bright torches for illumining the cavern in which the corpses of criminals and their relatives, put to death together, were buried at night, were furnished by these officials. In short, their functions were quite different from those of the *Szĕ-kwan*. The task of the latter, who were Summer officials, belonged to the *Southern* quarter (that of Summer and Fire), whereas that of the *Szĕ-hüen-shi*, who were Autumnal officials, belonged to the *Western* quarter (that of Autumn and Metal).

HWAI-NAN-TSZĔ's third chapter contains interesting passages concerning the Taoistic ideas on fire, and also mentions the sun-mirror and the moon-basin. Those passages run as follows.

"At the winter solstice the *water* follows it (i. e. the virtue, blessing power, 德), at the summer solstice the *fire* follows it. Therefore in the fifth month the fire is correct (i. e. rules) and the fire drips (i. e. is defeated); in the eleventh month the water is correct and *Yin* conquers. *Yang* spirit makes fire, *Yin* spirit makes water."[1]

"The hot spirit of accumulated *Yang* produced the *fire*, and the essence of fire-spirit formed the sun. The cold spirit of accumulated *Yin* formed the water, and the essence of water-spirit formed the moon."[2]

"The Tao of Heaven is said to be round and the Tao of Earth to be square. Square rules the darkness, round rules the light (明). The light is that which emits (litt. spits out) its spirit, therefore *fire is called outer light* (外景). The darkness is that which retains (litt. keeps in the mouth) its spirit, therefore *water is called inner light*. He who emits his spirit distributes it, and he who retains it transforms it. Therefore *Yang* distributes and *Yin* transforms."[3]

"*Ping-ting, szĕ-wu* (丙丁, the 3rd and 4th of the 10 stems, and 巳午, the 6th and 7th of the 12 branches) are *fire*." These stems and branches also refer to the *South*. 巳 is 9—11 A. M., and 午 is 11—1 P. M., i. e. *noon*, and the latter character also denotes the 4th moon, when nature is in full vigour. The whole Taoistic system is wonderfully logical and fitting in all its parts.

---

[1] HWAI-NAN-TSZĔ (2nd cent. B. C.), Ch. III (天文訓), p. 7b: 日冬至則水從之、日夏至則火從之。故五月火正而水漏、十一月水正而陰勝。陽氣爲火、陰氣爲水。

[2] Ibidem, p. 1b: 積陽之熱氣生火、火氣之精者爲日。積陰之寒氣爲水、水氣之精者爲月。

[3] Ibidem: 天道曰圓、地道曰方。方者主幽、圓者主明。明者吐氣者也、是故火曰外景。幽者含氣者也、是故水曰內景。吐氣者施、含氣者化、是故陽施、陰化。

"Water produces wood, wood produces fire, fire produces earth, earth produces metal, and metal produces water."

"The fire rises up like seaweed, the water flows down;[1] therefore the birds fly high and the fishes move in the depth. The classes of beings set each other in motion; their original marks correspond with each other (i. e. *yang* with *yang* and *yin* with *yin*). Therefore if the *sun-mirror* (陽燧, *yang-sui*) sees the sun (i. e. is held towards the sun), it burns and makes fire; and if the *moon-mirror* (方諸, *fang-chu*, also called 鑑諸, *kien-chu*) sees the moon (i. e. is held against the moon), it is moistened and makes water."[2]

A commentator to the last passage gives the following explanation. "The *Yang-sui* (sun-mirror) is made of metal. They take a metal vessel without verdigris. By rubbing it intensely they make it hot. When the sun is in the middle of its course, they turn it towards the sun, and if they receive it (i. e. the reflected, concentrated rays) by means of mugwort, it burns and fire is obtained. The *fang-chu* or *Yin-sui* (moon-mirror) is a big frog (大蛤, frog, lizard, mussel, clam),[3] which is heated by rubbing it intensely. When at full moon it is held against the moon, water is produced, which is received by means of a copper basin. Thus several drops of water are brought down (from the moon). This is explained by ancient scholars."[4] In another commentary to the same passage the *T'ai-p'ing yü-lan* (A. D. 983) is quoted, which refers to Hü K'AN's[5] following explanation: "*Chu* (諸) is a pearl (珠) or a square stone. They receive it (i. e. the water) by means of a copper basin, and they bring down several pints (*shing*) (of water)."[6]

---

[1] Cf. the *Shu-king*, Book IV (The Great Plan, 洪範). LEGGE. *Chin. Classics*, Vol. III. Part III, p. 325: "The first (of the five elements) is named *water*: the second, *fire*; the third, wood; the fourth, metal; the fifth, earth. The nature of water is to soak and descend; *of fire, to blaze and ascend* (水曰潤下、火曰炎上)."

[2] HWAI-NAN-TSZĔ, Ch. III. p. 2a: 火上薄、水下流。故鳥飛而高、魚動而下。物類相動、本標相應。故陽燧見日則燃而爲火。方諸見月則津而爲水。

[3] The *Pen-ts'ao kang-muh*, Ch. V (Sect. Water), p. 4. s. v. 明水, gives 蛙 (frog).

[4] 陽燧金也。取金杯無緣者。熟摩令熱。日中時以當日下。以艾承文、則燃得火也。方諸陰燧大蛤也。熟摩令熱。月盛時以向月下水生。以銅盤受之。下水數滴。先師說然也。

[5] 許看.

[6] 諸珠也、方石也。以銅盤受之。下水數升。 As to the *square* form cf. above HWAI-NAN-TSZĔ's words: "The Tao of Earth is said to be square; the square rules the darkness."

The *Pen-ts'ao kang-muh*[1] refers to KAO T'ANG-KUNG who says: "Another name for *Yang-sui* (陽燧) is *Yang-fu* (陽符, '*Yang*-charm'); it takes fire from the sun. Another name for *Yin-sui* (陰燧) is *Yin-fu* (陰符, '*Yin*-charm'); it takes water from the moon. Both are made of copper, and they are called 'Water and fire mirrors' (水火之鏡)." Then KAN PAO's *Sheu shen ki*[2] is quoted, which states the following: "Metal and tin are of the same nature. The *Yang-sui* is cast at noon on a *ping-wu* day (丙午日, relating to fire and the South) of the fifth month, and the *Yin-sui* is cast at the hour of the rat (子時, 11 P. M.—1 A. M., at midnight) on a *jen-tszĕ* day (壬子日, relating to water and the North) of the eleventh month."[3]

We also learn from the *Pen-ts'ao kang-muh*, that "the *Yang-sui* is the 'fire-mirror,' which is cast from copper. Its surface is concave. It is made hot by rubbing and then held against the sun. When taking mugwort to receive it (namely the heat of the sun reflected by the mirror), they obtain fire. This is the 'bright fire' taken from the sun by means of the fire-mirror by the *Szĕ-hüen-shi*, mentioned in the *Cheu li*."[4]

As to the use of the sun-mirror or the "fire-pearl" and of the fire-drill in preparing *moxa*, mentioned in the *Pen-ts'ao kang-muh*, we may refer the reader to our Ch. III, § 4 (medical use of fire).

SCHLEGEL[5] quotes the *Liu ts'ing jeh chah*[6] which refers to *Hwai-nan-tszĕ*'s words[7]: "If the sun-mirror sees the sun (i. e. is held against the sun), it burns and makes fire. The sun-mirror is made of metal. The metal taken for it is brilliant (litt. violent, fierce)[8] and without verdigris. When the sun

---

[1] Ch. V (Sect. Water), s. v. 明水, p. 4b: 高堂隆云。陽燧一名陽符。取火於日。陰燧一名陰符。取水於月。並以銅作之。謂之水火之鏡。

[2] 搜神記, written in the first decades of the fourth century by KAN PAO, 干寶.

[3] 金錫之性一也。五月丙午日午時鑄爲陽燧。十一月壬子日子時鑄爲陰燧。

[4] Ch. VI (Sect. Fire), p. 7b: 陽燧火鏡也。以銅鑄成。其面凹。摩向日、以艾承之、則得火。周禮司烜氏以火燧取明火于日是矣。

[5] *Uranographie Chinoise*, Vol. I, p. 142, note 2.

[6] 留青日札.

[7] 陽燧見日則燃而爲火。陽燧金也。取金猛而無緑者。日高三四丈、持以向日、燥艾承之、有頃卽焦、吹之得火。

[8] 猛, cf. the other commentary which gives 杯.

stands thirty or forty feet (three or four *chang*) high, the mirror is held towards the sun. Dried mugwort receives it (i. e. the heat which it has derived from the sun[1]) and after a moment this mugwort burns, and by blowing on it fire is obtained."

It was not strictly necessary to use brilliant metal, for also a big crystal ball was held against the sun to reflect its rays,[2] or, according to the *Poh wuh chi*,[3] a work of the 4th century of our era, "ice is cut into a ball; if this is held against the sun, and its reflection is received by means of mugwort, there is fire."

The commentaries to HWAI-NAN-TSZĔ's passage show that the ceremony used to take place in the middle of the day or in the morning, when the sun had reached a certain height, and that mugwort, well-known in China and Japan as a caustic, served to receive the rays concentrated by the mirror. The fire obtained in this way was "bright fire," which expression apparently indicates the intense, pure, brilliant light of the sun, which at the same time dispels darkness and cold and gives new life to everything. We found the same character used in the *Yih-king*[4] to define the trigram *Li*, 離. It also indicates the pure, bright soul, living on as a refulgent spirit after death, when it is separated from the body.[5] The "bright water," taken from the moon, was dew caught into a copper basin by means of the "*yin-mirror*" held towards the moon.[6] Thus the great sacrifices were prepared and offered up with pure sun-fire and moon-water, and illuminated by pure light, taken from the sun.

§ 10. Fire-gods and summer-sacrifices to the god of the Furnace (the Kitchen-god), mentioned in the Li-ki.

When consulting the sixth paragraph of the third chapter (or Book IV) of the *Li-ki*, entitled *Yueh-ling* (月令) or "Monthly Commands,"[7] we do not find a fire-festival mentioned in spring. We only read there, that in the

---

[1] I do not agree with SCHLEGEL's translation, according to which the mirror "is filled with dried moss."

[2] 不必用猛金也。以水精大珠向日對照。 Quoted by SCHLEGEL, ibidem, note 3.

[3] 博物志, written by CHANG HWA, 張華, in the 4th century A. D.; quoted by SCHLEGEL, ibidem, note 4: 削冰令圓起、以向日、以艾承其影、則有火。

[4] Cf. above Ch. I.

[5] Cf. DE GROOT, *Rel. Syst.* IV, p. 5.

[6] Cf. the *Pen-ts'ao kang-muh*, Ch. V (Sect. Water), s. v. 明水, p. 4: 明水者取其清明純潔敬之至也。

[7] *Li-ki tsing-hwa*, 禮記精華, Ch. III, § 6, pp. 18—42; *Li-ki kien-pen*, 禮記監本, Ch. III, § 6, pp. 44—94. Cf. LEGGE's translation in the *Sacred Books of the East*, Vol. XXVII, pp. 249—310 (Book IV), and GRUBE's abridged translation in "Die Religion der alten Chinesen," pp. 37 sqq.

second month of spring the wooden-tongued bell was swung three days before the thunder began to raise its voice and lightning began to flash, in order to warn the people to be careful in their behaviour. This took place about the *vernal equinox*, which is mentioned immediately before.[1] It is strange that the fire-prohibition and the new fire are not spoken of in this summary of monthly commands; but also other ceremonies are omitted.

According to this *Yueh-ling* the three *summer* months are under the sway of *Yen-ti*, 炎帝, "The Blazing Emperor" (i. e. *Shen-nung*, 神農, the god of Agriculture, who rules the *South*), and that their patron-spirit is *Chuh-yung*, 祝融. Sacrifices are made at the *furnace* (竈), and *lungs* are the principal offerings.[2] The days of these months are *ping* and *ting* (丙 丁, referring to fire).[3]

As to the *lungs* offered at the furnace, LEGGE[4] remarks: "'The lungs' is the fourth of the five viscera, and 'metal' the fourth of the five elements; but 'fire subdues metal.' This is supposed to account for the prominence given to the lungs in this sacrifice." A commentator to *Hwai-nan-tszĕ's* saying "the lungs rule the eyes,"[5] however, gives the following explanation: "The lungs symbolize the *Red Bird*; the Red Bird is *Fire*; Fire is outside bright (light); therefore the lungs rule the eyes."[6]

HWAI-NAN-TSZĔ, our valuable guide in all these matters, says: "The Southern quarter is that of fire, and its sovereign is the '*Blazing Emperor*.' His assistant is *Chuh-ming* (朱明, 'The Red Brilliant One'). He holds the balance and rules the summer. His spirit is the 'Sparkling Deluder' (熒惑, i. e. the planet Mars[7]). His animal is the Red Bird (朱鳥). His musical note is *chi* (徵, one of the five musical notes, corresponding to *fire*, cf. the *Yueh-ling* on the summer months), and his days are *ping* and *ting* (丙 丁)."[8]

A commentator to this passage remarks the following: "'The Blazing Emperor' is the son of *Shao Tien* (少典子). He rules the world by means of the blessing power of fire (火德), and he is called *Shen-nung* (神農)...

[1] LEGGE l. l., pp. 259 sq.; GRUBE l. l. p. 38. *Li-ki tsing-hwa*, Ch. III, p. 22a; *Li-ki kien-pen*, Ch. III, p. 52a.

[2] *Li-ki tsing-hwa*, Ch. III, p. 25a; *Li-ki kien-pen*, Ch. III, p. 58b: 其帝炎帝、其神祝融。……其竈祭。先肺。

[3] The third and the fourth of the ten stems, referring to *fire*; *ping* also refers to the *South*, and *ting* to *noon*. Cf. above, this Chapter, § 9.

[4] L. l., p. 269, note 3.

[5] *Hwai-nan-tszĕ*, Ch. VII (精神訓), p. 2a: 肺主目。

[6] 肺象朱雀。朱雀火也。火外景。故主目。

[7] Cf. above, this chapter, § 3.

[8] *Hwai-nan-tszĕ*, Ch. III (天文訓), p. 4a: 南方火也。其帝炎帝。其佐朱明。執衡而治夏。其神爲熒惑。其獸朱鳥。其音徵。其日丙丁。

(As to his assistant, called here *Chuh-ming*) the ancient say that he was called *Chuh-yung* (祝融)."[1]

Another passage where HWAI-NAN-TSĔ mentions the "Red Emperor" is found in his fifth chapter. We read there that the "Wilderness of the Blazing Wind," in the extreme South, was ruled by "*The Red Emperor Chuh-yung.*"[2]

Here we find the "Red Emperor" identified with *Chuh-yung*. A commentator to this passage, however, tells us that the "Red Emperor" is the "Blazing Emperor," the son of Shao Tien, called *Shen-nung*, sovereign of the Southern quarter and of the blessing power of fire, whereas *Chuh-yung* was the grandson of (the Emperor) Chwen-sŭh (Hwang-ti's grandson), after his death deified as the *Spirit of Fire* (火神). Apparently the two fire-deities differed.

SZĔ-MA TS'IEN[3] states that the mythical Emperor *Shen-nung*, being the issue of a divine dragon with a human woman, had a human body and the head of an ox, and that he reigned by means of the blessing power of the fire (litt.: "was a ruler of the blessing power of the fire") and therefore was called "The Blazing Emperor."

This ruler of the South and protector of Agriculture, who is the sovereign of Summer, probably owned his title of "Blazing Emperor" to his original nature of a *Solar* deity. He may have been the Sun himself, who in summer and in the South reigned with his greatest power and caused the crops to grow and ripen. We have seen above,[4] that the *Fire-Star*, i. e. the planet Mars, who rules the *drought*, and who also presides the South, Summer and Fire, is believed to be the "Spirit of the Red Emperor Red blazing Anger,"[5] i. e. to represent the scorching power of this otherwise beneficent deity.[6]

---

[1] 炎帝少典子也。以火德主天下。號曰神農……朱明舊說祝融。

[2] *Hwai-nan-tszĕ*, Ch. V, p. 22a: 南方之極…炎風之野赤帝祝融之所司者萬二千里。

[3] *Shi-ki*, 三皇本記, p. 2b: 炎帝神農氏。姜姓。母曰女登。有蟜氏之女爲少典妃感神龍而生炎帝。人身牛首。長於姜水。因以爲姓。火德王故曰炎帝。

[4] This chapter, § 3.

[5] 赤帝赤熛怒之神.

[6] Concerning the "Blazing Emperor" and *Chuh-yung* cf. the great encyclopædia *Ku-kin t'u-shu tsih-ch'ing*, 古今圖書集成, Sect. 曆象、乾象典, Ch. 95, 火部、彙考, pp. 7 sq. (quotations from the *Poh-wuh-chi*, 博物志, written in the fourth century of our era), where also KWAN-TSZĔ is quoted (p. 8 a), stating that *Shen-nung* cultivated the five cereals, and that the Yellow Emperor (Hwang Ti) invented "drilling fire" (鑽燧) and produced fire in order to cook the food.

Chuh-yung, 祝融, the tutelary spirit of the three summer months, is treated by DE GROOT in a chapter devoted to the festival of the Kitchen-god, celebrated on the third day of the eighth month.[1] The commentators to the passage of the *Li-ki*, mentioned above, state that this fabulous being was one of Hwang Ti's ministers, who in his quality of "Director of the Fire" (火正) and Ruler of the South was deified afterwards as the Spirit of Fire (火神) and Sovereign of the South. He was represented as an animal with a human face. His name was explained as "Great Brightness," and he was identified with the God of the Furnace, 竈(灶)神, i. e. the Kitchen-god. HWAI-NAN-TSZĔ, however, declared the latter to be the deified Emperor Hwang Ti himself, who invented the Furnace, and other scholars said that the Kitchen-god was called Ki, and that he was a beautiful young man, resembling a girl and clad in red. However it be, the passage of the *Li-ki* is evidence of the fact that Chuh-yung, the Spirit of Fire, was worshipped at the furnace (the domestic hearth) in olden times, i. e. that he was identical to the God of the Furnace.

At the present day, however, there are two deities, the "Spirit of Fire," *Hwo-shen* (火神), and the "Spirit (or 'Lord' or 'King') of the Furnace," *Tsao-shen* (or *kiün* or *wang*), 竈 (contracted into 灶) 神 or 君 or 王, i. e. the Kitchen-god. The former rules the destroying fire and is worshipped for protection against this, whereas the latter is the God of the beneficent domestic fire and is believed to be the intermediary between men and the Emperor of Heaven.[2] DE GROOT[3] points out the great resemblance between the Vedic cult of Agni and that of the Kitchen-god, who both were worshipped as the ascending flame, which carried up to heaven the sacrifices and prayers of mankind.

When returning to the *Li-ki*, we read in the same passage that the inauguration of summer takes place in the first month of summer. "Three days before this ceremony, the Grand recorder informs the Son of Heaven, saying: 'On such-and-such a day is the inauguration of summer. The energies of the season are most fully seen in *fire* ('the *acme* of its blessing power lies in fire').' On this the Son of Heaven devotes himself to self-purification; and on the day itself, at the head of the three ducal ministers, the nine high ministers, and his Great officers, he proceeds to meet the summer in the *southern* suburbs."[4]

---

[1] Fêtes annuelles II, pp. 451 sqq.

[2] Cf. GRUBE, Religion und Kultus der Chinesen, p. 164.

[3] L. l. pp. 453 sqq.

[4] LEGGE, *Li-ki*, p. 269; *Li-ki tsing-hwa*, Ch. III, p. 25b; *Li-ki kien-pen*, Ch. III, p. 59b: 是月也、以立夏。先立夏三日太史謁之天子曰。某日立夏、盛德在火。天子乃齊。立夏之日天子親帥、三公、九卿、大夫、以迎夏於南郊。

In this month the Emperor "rides in a *vermilion* carriage, drawn by the *red* horses with black tails, and bearing the *red* flag. He is dressed in *red* robes, and wears the *carnation* jade.[1] This is also the case in the two other months of summer.

In the second month of summer, i. e. about *midsummer*, "the people are forbidden to burn wood for charcoal"[2] (according to a commentator because charcoal is made by extinguishing the fire, and by doing so, the people would "hurt the vital spirit of the fire").[3] "In this month the longest day arrives. *Yin* and *Yang* struggle together; death and life are divided. Superior men give themselves to vigil and fasting."[4] "In this month *fires should not be lighted* (used) in the southern regions."[5] LEGGE by way of explanation adds: "out of doors." This prohibition was perhaps caused by fear of drought, which might arise by assisting *yang* against *yin* in the regions where *yang* was most powerful and at a time when they were struggling most vehemently.

In the third month of summer fire is not mentioned.

In another section of the *Li-ki*, devoted to the border sacrifices,[6] we read the following: "In the last month of spring they bring out the fire and set fire to (the grass and brushwood)." A commentator says that "the fire was brought out, because the fire-star (Antares, mentioned above, this chapter, § 3) had appeared in the South." The passage of the *Cheu li* concerning the task of the *Sze-kwan*, (this chapter, § 1) has taught us that "bringing out the fire" may be the right translation. LEGGE, however, following other commentaries, translates the characters 出火 by "the fire-star having appeared."[7] Other commentators say that this ceremony took place in the second month of spring (after the vernal equinox) instead of in the last month of spring. We have seen above that this was not the date of this festival, but of the renewal of fire, performed in the beginning of April, i. e. in the third decade of the second month.[8]

---

[1] Ibidem: 乘朱路、駕赤騵、載赤旂。衣朱衣、服赤玉。

[2] LEGGE, l. l., p. 274, no. 11; *Li-ki tsing-hwa*, Ch. III, p. 27 b; *Li-ki kien-pen*, Ch. III, p. 64 a: 毋燒灰。

[3] 傷火氣也.

[4] Ibidem: 是月也。長至。陰陽爭。死生分。君子齊戒。

[5] Ibidem: 是月也。毋用火南方. Cf. HWAI-NAN-TSZĔ, Ch. V (時則訓), p. 9 b: 半夏生木堇榮。禁民無發火。 In this chapter HWAI-NAN-TSZĔ mainly follows the *Yueh-ling* of the *Li-ki*, but adds also other details.

[6] 郊特牲, Ch. V. LEGGE, Book IX. Sect. I. no. 22. p. 426; *Li-ki tsing-hwa*, Ch. V, p. 17 b; *Li-ki kien-pen*, Ch. V. p. 33 b: 季春出火爲焚也。

[7] The expression 出火 is actually used of this star in the passage of the *Pen-ts'ao kang-muh*, quoted above, Ch. II, § 3.

[8] Cf. above, this chapter, §§ 3, 5, 9.

As to Antares (大火) in connection with the "Spirit of Fire" (火神) we may finally refer to a commentary to the *Li-ki*,[1] which runs as follows: "At the ceremonies of the Cheu dynasty they took solid brushwood to sacrifice to the sun, moon and stars; and because this was the time of the *Great Fire* (Antares), they worshipped the *Spirit of Fire*, which they did by lighting firewood."

CHAPTER III.

The ideas on Fire explained in the Pen-tsʻao kang-muh.

After the ancient texts dealt with in the two former chapters, we have to consult a most important work of a much later date: the great standard-work on Natural History and Materia Medica, the *Pen-tsʻao kang-muh*, 本草綱目, written in the 15th century by LI SHI-CHEN, 李時珍.

§ 1. General preface.

This famous work, which we quoted above with regard to the reasons why special kinds of wood were used for making new fire by means of the fire-drill,[2] and with regard to the connection of the rise and decline of the Great Fire-star with those ceremonies,[3] as well as to the sun and moon-mirrors[4], in its general preface on fire gives the following details.

"Fire is the element of the Southern quarter. If its character is written transversely, it forms the diagram ☲ (*Li*), if upright, it is the character 火. It is a symbol of the rising of flames. Its breath rises up to the sky and is hidden in the earth, and yet it is used among mankind. In the remotest antiquity *Sui-jen-shi* (燧人氏) looked up (to the stars) and below examined (the five kinds of wood);[5] drilling wood he took fire and instructed the people to cook food and caused them to be free of diseases of the stomach. Among the officials of the Cheu dynasty the 'Directors of the Sun-fire' (*Sze-hüen-shi*, 司烜氏) by means of the sun-mirror (燧) took 'bright fire' (明火) from the sun, and by means of the (moon-) mirror (鑑) took 'bright water' (明水) from the moon, in order to furnish (fire and water) for the sacrifices. The 'Directors of the Fire-ceremonies' had the task of (putting into practice) the official orders con-

[1] Sect. 禮器. commentary of 范紫祭, quoted by SCHLEGEL. *Uranographie Chinoise* I, p. 142, note 6: 周禮以實柴祀日月星辰。有大火之次、故祭火神、則燔柴也。

[2] Above Ch. II. § 9.

[3] Above Ch. II, § 3.

[4] Above Ch. II. § 9.

[5] Cf. above the passages of SIU TSZĚ and HWAI-NAN-TSZĚ, Ch. II, § 9.

cerning fire. In the four seasons they changed the fire of the State (國火), in order to save (the country) from the diseases of the time ... In general the 'department of fire' (火部) consists of eleven kinds (of fire)."[1]

§ 2. *Yang and Yin fire.*

The Chapter on Fire of the *Pen-ts'ao kang-muh* (Ch. VI) opens with the explanation of *Yang* and *Yin* fire. After having stated that fire is one of the five elements, which has *k'i* (氣, animating spirit), but no *chih* (質, substance), and which produces and kills all things, LI SHI-CHEN praises its unexhaustible, divine power and its usefulness, in which lies its acme. Then he begins to explain its various kinds.

"Of the five elements," he says, "all are single except the fire, which consists of two kinds: *Yin* fire and *Yang* fire. Its *kang* (綱, net-ropes) are *three* in all, its *muh* (目, meshes of a net) are twelve in number. The so-called three *kang* are: *Heavenly*, *Terrestrial* and *Human Fire*, whereas the so-called twelve *muh* are the following: four kinds of Heavenly, five kinds of Terrestrial and three kinds of Human Fire."

"The four kinds of *Heavenly Fire* consist of two kinds of *Yang* fire, namely 'Real fire of Great Yang' (i. e. Real *Sun*-fire) and 'The Pure flying fire of the *Stars*' (or 'The Flying fire which is the vital spirit, 精, of the stars'); and of two kinds of *Yin* fire, to wit: *Dragon*-fire, and *Thunder*-fire."

"The five kinds of *Terrestrial Fire* consist of three kinds of *Yang* fire, namely Fire produced by *drilling wood*, by *striking stone* and by *tapping metal*, and of two kinds of *Yin* fire, namely fire of *petroleum* and *fire* (*which burns*) *within water*."

"The three kinds of *Human Fire* consist of one kind of *Yang* fire, namely *Ping-ting kiün*-fire (丙丁君火, 'Ruler-fire of *ping-ting*')[2] and of two kinds of *Yin* fire, to wit: *Ming-men siang*-fire (命門相火, 'Minister-fire of the Gate of Life') and *San-mei*-fire (三昧之火, '*Samādhi*-fire'). When joining and enumerating them we find that there are six kinds of *Yang*-fire and six of *Yin*-fire, which also makes twelve together."

---

[1] 火總叙: ..... 火者南方之行。其文横則爲三卦、直則爲火字。炎上之象也。其氣行于天、藏于地而用于人。太古燧人氏上觀下察鑽木取火、教民熟食、使無腹疾。周官司烜氏以燧取明火于日、鑑取明水于月、以供祭祀。司爟氏掌火之政令、四時變國火以救時疾。..... 凡一十一種爲火部云。

[2] About *ping* and *ting* cf. above Ch. II, § 9.

Thus we learn that the six kinds of *Yang*-fire are the following.

1. *Heavenly fire*: 太陽眞火 or "Real *Sun*-fire."
2. *Heavenly fire*: 星精飛火 or "Flying fire which is the vital spirit of the *stars*."
3. *Terrestrial fire*: 鑽木之火 or "Fire produced by *boring wood*."
4. *Terrestrial fire*: 擊石之火 or "Fire produced by *striking stone*."
5. *Terrestrial fire*: 戛金之火 or "Fire produced by *tapping metal*."
6. *Human fire*: 丙丁君火 or "*Ruler-fire* of *ping* and *ting*."

The six kinds of *Yin*-fire are as follows:

1. *Heavenly fire*: 龍火 or "*Dragon*-fire."
2. *Heavenly fire*: 雷火 or "*Thunder*-fire."
3. *Terrestrial fire*: 石油之火 or "*Petroleum*-fire."
4. *Terrestrial fire*: 水中之火 or "Fire (burning) *within water*."
5. *Human fire*: 命門相火 or "*Minister-fire of the Gate of Life*."
6. *Human fire*: 三昧之火 or "*Samādhi*-fire."

Li Shi-chen further instructs us that *Yang*-fire consumes grass and wood, and that it can be suppressed by means of wet and extinguished by means of water. *Yin*-fire, however, does not burn grass and wood and yet passes through metal and stone. "Wetness improves its flames and water increases its burning. If one tries to break its power by means of water, bright flames rise up to the sky. When the fuel is exhausted, it stops. If it is pursued by means of fire and beaten by means of ashes, its burning nature melts away and its bright flames are extinguished spontaneously."[1]

"Beyond (those kinds of fire mentioned above) there is the 'Cold fire of the Lonely Mound' (*Siao-k'iu*, 蕭丘), the '*Yang* blaze of the midst of the marshes,' the 'demon's fire of the wilderness,' the 'vital spirit of gold and silver,' which all resemble fire and yet cannot consume objects. As to camphor and marrow of *hwah*,[2] all these can emit fire within water. If strong liquors and accumulated oil are heated, fire is produced spontaneously. In the Southern desert there are a 'Fire-hating' people and fire-eating quadrupeds. The wild tribes of the West have fire-eating birds.

---

[1] 諸陽火遇草而炳、得木而燔。可以濕伏、可以水滅。諸陰火不焚草木而流金石。得濕愈熾、遇水益熾。以水折之則光焰詣天、物窮方止。以火逐之、以灰扑之、則灼性自消、光焰自滅。

[2] 猾髓碏 and 滑石 is soapstone, steatite).

The fire-crows and bats can eat blaze and smoke, the fire-tortoises and fire-rats are born in fiery earth."[1]

He further quotes Ts'AI KIU-FUNG's following words, apparently the final sentence of an article on fire: "Wood-fire, stone-fire, thunder-fire, water-fire, insects-fire, *lin*-fire (燐火, i. e. *ignes fatui*), ... it is as if their number is inexhaustible!"[2]

As to the "Cold fire of the Lonely Mound," this is explained in a note in the following way. "The 'Lonely Mound' is situated in the centre of the Southern Sea. On its top there is a spontaneous fire, which arises in spring and is extinguished in autumn. There grows on this mountain one kind of trees, but these are small and scorched and black. This is borrowed from the 'Outer Section' of the *Pao P'oh-tszĕ*."[3] It is clear that this "Cold fire" (寒火) is *volcanic fire*; this is also evident from what the commentator adds about volcanic ground, emitting flames when the ploughshare penetrates deeply into it; he also designates these flames as "Cold fire."

The "Demon's fire of the wilderness" (野外之鬼火) is explained in the following note. "The colour of this fire is blue. Its shape is like torches. Some are united into one mass, others are scattered. They are popularly called 'Demon's fire.' Some say that they are all ignes fatui caused by blood."[4]

The "fire-eating quadrupeds" are described as follows in the *Yuen hwa-ki*, quoted in a note. "The *Hwo-teu* (禍斗, or 'Dipper [vessel] of calamity') is a quadruped, in form resembling a dog. It eats fire and its dung again is fire and may burn the houses of mankind."[5]

With respect to the "vital spirit of gold and silver" a note remarks that "as a rule gold, silver and precious stones all give light at night."[6]

---

[1] 此外又有蕭丘之寒火、澤中之陽焰、野外之鬼燐、金銀之精氣。此皆似火而不能焚物者也。至於樟腦猾髓皆能水中發火。濃酒、精油得熱氣則火自生。南荒有厭火之民、食火之獸。西戎有食火之鳥。火鴉蝙蝠能食焰烟。火龜火鼠生于火地。

[2] 蔡九峯止言。木火、石文、雷火、水火、蟲火、燐火、似未盡該也。

[3] 蕭丘在南海中。上有自然之火。春生、秋滅。生一種木、但小焦黑。出抱朴子外篇。The *Pao P'oh-tszĕ*, 抱朴子, was written in the fourth century by KOH HUNG, 葛洪.

[4] 其火色青。其狀如炬。或聚、或散。俗呼鬼火。或云諸血之燐光也。

[5] 原化記云。禍斗獸狀如犬而食火。糞復爲火、能燒人屋。

[6] 凡金銀玉寶皆夜有火光.

As to the "marrow of *hwah*" (猾髓), this is mentioned in another chapter of the same work. There we read the following. "In the sea there are quadrupeds called *hwah*, 猾. If their marrow is put into oil, the oil is immediately imbued with water; *if it is put into water, it produces fire*, which cannot be stopped, but is extinguished by squirting wine over it." LI SHI-CHEN, after quoting this explanation, rejects it and says: "It is not the mark of a quadruped which produces fire in water. It is the same as camphor, and its effect must also resemble that of camphor."[1]

The "fire-eating birds" are dealt with in the 49th chapter of the *Pen-ts'ao kang-muh*, s. v. 駝鳥, *t'o-niao* or "camel-birds," where they are also called *to-t'i-ki*[2] or "camel-hoof-fowls," *shih-hwo-ki*[3] or "fire-eating fowls," and *kuh-t'oh-niao*[4] or "bone-carrying birds."[5]

The "fire-tortoises" are mentioned in the beginning of the 45th chapter,[6] where they are said to be born in fiery earth like the "fire-rats." The latter are described in the 51st chapter.[7] There LI SHI-CHEN says:

"They come from the Western regions and from the 'Fire-island'[8] in the Southern Sea. On those mountains there are 'Fires of the wilderness' (野火). In spring and summer they are born, in autumn and winter they die. The rats are born in the midst of those fires; they are very big. Their hair as well as grass and bark of trees may be woven into cloth. If this cloth is dirty, it is cleaned by burning it. It is called 'fire-washed cloth'[9] (asbestos cloth)."[10]

§ 3. *Human Fire.*

We saw above that there are three kinds of "*human fire*," 人火, namely "Ruler-fire of *ping-ting*," "Minister-fire of the Gate of Life." and "Samādhi-fire."

---

[1] Sect. quadrupeds, no. 2, Ch. 51, 2nd part, p. 19a.

[2] 駝蹄鷄.

[3] 食火鷄.

[4] 骨托禽.

[5] Ch. 49, p. 17b.

[6] Sect. scaly animals, no. 1, p. 1a.

[7] Sect. quadrupeds, s. v. rats, Ch. 51, 2nd part, p. 20a. Cf. *Wakan sansai zue*, Ch. 39 (Sect. Rats), p. 599, s. v. Fire-rats.

[8] 火州.

[9] 火浣布.

[10] 季時珍云。出西域及南海火州。其山有野火。春夏生、秋冬死。鼠産于中、甚大。其毛及草木之皮皆可織布。汚則燒之、即潔。名火浣布。

Ping and *ting* (丙丁) are, as we stated above,[1] the third and fourth of the ten stems, both relating to fire and the South. As a rule in designating the human *Yang*-fire (the other two kinds of human fire belong to *Yin*), the attribute *ping-ting* is omitted, and it is only called *Kiün-hwo*, 君火, or "Ruler-fire."

A short note to the passage of the *Pen-ts'ao kang-muh*, where the different kinds of *Yang* and *Yin* fire are enumerated, states that "it is the bright fire of the heart and the small intestines, 小腸 ('the urinary intestines, which join the heart and bladder,' according to WELLS WILLIAMS, s. v. 腸, p. 27).[2]

A similar note explains the "Minister-fire of the Gate of Life" as follows: "This is fire which rises from a pit in the 'Northern sea' (an anatomical term for a special space in the body; as to the 'pit' cf. 心坎, the 'pit of the stomach'); it errs about in the three *tsiao*[3] (the parts of the body between the heart and groin) and takes its seat in the liver and the gall."[4]

The *Samādhi-fire* is shortly explained by the obscure words: "This is *k'ien* fire of pure *Yang*,"[5] which seem to mean that this *Yin*-fire consists of pure *Yang* (?).

After having enumerated the different kinds of fire, LI SHI-CHEN refers to CHU CHEN-HENG,[6] who says that fire is the only one of the five elements which has two natures, namely *kiün hwo* or "Ruler-fire" and *siang-hwo* or "Minister-fire." This sounds as an erroneous version of what we have read above about the two kinds of fire: *Yin* and *Yang* fire. It is also remarkable that the "Ruler-fire" is called here human fire and the "Minister-fire" heavenly fire, whereas we have seen that they both belong to the human body. The same scholar further states that "fire is inside *yin* and outside *yang*, and, as it rules in movement, in general all movements belong to fire."[7] "All movement is caused by "Minister-fire ..."[8]

---

[1] Ch. II, § 9.

[2] 心小腸离火也.

[3] 三焦, i. e. 三膲, cf. WELLS WILLIAMS, *Syllabic Dict.*, p. 970, s. v. 膲, *tsiao*: "The parts of the body between the heart and groin, called 三膲 and regarded as one of the 六腑, are imaginary organs or passages which are supposed to encircle the cavities of the thorax and abdomen, and connect the viscera: Chinese physiologists have used them as a convenient force to explain the obscure operations of digestion and secretion, and say they have no shape."

[4] 起於北海坎火也。遊行三焦、寄位肝膽。

[5] 純陽乾火也.

[6] 朱震亨.

[7] 火內陰而外陽。主乎動者也、故凡動皆屬火。

[8] 動者皆相火之爲也.

"If Heaven had not this fire (*siang-hwo*), it could not produce things; if men had not this fire, they could not produce themselves."[1] This sentence shows that this "Minister-fire" was considered by this scholar to be the heavenly power of production, working in nature and implanted also in mankind. This agrees with the fact that he also says: "The *yin* of *liver* and *kidneys* together furnish the *siang-hwo*."[2] As to the kidneys, we read in WELLS WILLIAMS' *Syllabic Dictionary*[3] that "they call one of the kidneys 內腎 and the other 命門, because it is thought to secrete the semen, and pass it to the 外腎 or testes." It also agrees with the name "Minister-fire of the *Gate of Life*" (命門), which is "a medical name for the right kidney, or a supposed passage between the rectum and bladder for the semen; in a woman, it is applied to the womb."[4] "The lowest (of the three) *tsiao*, 焦 (cf. above, this paragraph) rules the partition between the liver and the kidneys. It is all *yin* and *beneath*," says the same scholar in the same passage.[5]

Then CHEU-TSZĔ,[6] another famous *Sing-li* philosopher of the Sung dynasty, is quoted. This thinker speaks about the "five fires of the inner arteries,"[7] representing the "five natures,"[8] "which after the knowledge, emitted by the *shen* (soul),[9] cause the feelings and movements." "If these *yang* fires of the five natures with the *siang-hwo* ("Minister-fire") fan each other (reciprocally stir up each other) (i. e. if the feelings stir up the productive power), this causes disorderly movements. The fire causes disorderly transformations and a real *yin* of exceeding heat (litt. frying and boiling). If this *yin* is empty (deficient), it causes disease, and if it is cut off, it causes death."[10] "The 'Minister-fire' is the robber (injurer, oppressor) of the 'original breath' (*yuen-k'i*, the constitution)."[11]

It is clear that those five *Yang*-fires of the five natures are the *Kiün-hwo* or "*Ruler-fire*," which, as we have seen above, is the bright fire which

---

[1] 天非此火不能生物。人非此火不能自生。

[2] 肝腎之陰悉具相火·

[3] P. 738, s. v. 腎.

[4] WELLS WILLIAMS l. l. p. 601, s. v. 命.

[5] 下焦司肝腎之分。皆陰而下者也。

[6] 周子, i. e. CHEU TUN-I, 周敦頤, who lived A. D. 1017—1073. Cf. GILES, *Biogr. Dict.* no. 425; GRUBE, *Geschichte der Chin. Lit.* pp. 333 sqq.

[7] 內經五火·

[8] 五性·

[9] 神發知矣·

[10] 五性厥陽之火與相火相扇、則妄動矣。火起于妄變化、莫測煎熬眞陰。陰虛則病、陰絶則死。

[11] 相火元氣之賊·

has its seat in the heart and the small intestines. This fire *rules* the feelings and movements, and the "*Minister-fire*," seated in the liver (the gall) and the kidneys, is the productive power which as a prime-minister awaits the orders of the Ruler. But woe, if these two stir up each other, and if the Ruler thus permits the Minister to vent his passions! Then the entire organism gets into disorder, and disease, nay even death, are the sad consequences of the extravagance of this dangerous Minister, who is truly an "injurer of the constitution."

We may finally quote a passage of the *Wakan sansai zue*,[1] the well-known Japanese encyclopædia, based upon the Chinese work entitled *San ts'ai t'u hwui*.[2] There we read that the word *kiün*, 君, in *kiün-hwo* is like 王, king, and 公, duke, whereas the word *siang*, 相, in *siang-hwo* is like a "prime-minister," 宰相. Further, a passage is quoted of CHANG KIAI-PIN,[3] a celebrated physician, who in 1624 finished his medical work entitled *Lei-king*,[4] or "Canon of classes." This scholar calls the "Ruler-fire" *ming* (明), which, as he says, is *light* (光), i. e. the "spirit of fire," 火之氣. He designates the "Minister-fire" with the term *wei* (位), which he identifies with *form* (形), i. e. the "substance of fire," 火之質 (although we learned above from LI SHI-CHEN, that fire has no substance!); the former is above, the latter beneath. "As the '*Ruler-fire*,' dwelling above, produces the light of the sun in order to enlighten the Heavenly Road, in man it belongs to the *heart*, and *shen-ming* (神明, the 'light of the *shen*' (soul), probably the 明 which after death lives on as a refulgent spirit)[5] goes out of it. As the 'Minister-fire,' dwelling beneath, forms the 'mild warmth of the original spring' in order to produce and nourish all beings (i. e. the power of *vegetation*), in man it belongs to the *kidneys*, and the original *yang* is laid up in store by it. In the order of the so-called Six *k'i* (六氣) the 'Ruler-fire' is before, the 'Minister-fire' behind. The former commences (founds) the life of the beings, the latter completes their solid kernel."[6]

---

[1] 和漢三才圖會, written in 1713 by TERAJIMA RYŌ-AN, 寺島良安; Ch. 58, 火類, s. v. 君火相火.

[2] 三才圖會, written by WANG KI, 王圻, at the time of the Ming dynasty.

[3] 張介賓, cf. WYLIE, *Notes on Chinese Literature* 2nd ed., p. 101.

[4] 類經.

[5] Cf. DE GROOT, *Rel. Syst.* IV, p. 5.

[6] 君火居上、爲日之明、以昭天道、故於人也屬心而神明出焉。相火居下、爲原泉之温、以生養萬物、故於人也屬腎而元陽蓄焉。所以六氣之序君火在前、相火在後。前者肇物之生、後者成物之實。

Here we see the "Minister-fire" placed in a much better light! Yet both are right, for the power of vegetation, well ruled by the soul, acts as a benefactor of mankind; stirred up by the passions, badly controlled by the soul, it becomes an injurer and a destroyer of health.

As to the *Samādhi-fire*, 三昧之火, which we found obscurely designated as "*k'ien* (乾) fire of pure *yang*," although it belongs to the two kinds of *yin* fire in the human body, the scholars are remarkably silent on this subject. The character 乾, *k'ien*, means heaven, the first of the diagrams (the *dragon*), the male principle; but when pronounced *kan*, it means *dry*, *exhausted*.

WELLS WILLIAMS[1] says: "三昧眞火 denotes mental energy, eliciting the real fire, and thus suppressing disease or pain;—a trick of the Rationalists." In the list of the *Pen-ts'ao kang-muh*, however, only the fire of the *Sun* is called "Real fire," 太陽眞火; thus the term "real fire" would seem to agree with the "*k'ien* fire of pure *Yang*." But the name *San-mei*, 三昧, points into a quite different direction: it is the Sanscrit term *Samādhi*, borrowed from Buddhism. This is, of course, the reason why the *Sing-li* philosophers did not deem it worth explaining.

EITEL[2] states that "the term Samādhi is sometimes used metaphysically, when it is interchangeable with *Dhyāna* and signifies abstract meditation, resulting in *physical and mental coma* and eventually in *Nirvāṇa*. 'He consumed his body by *Agni* (*the fire of*) *Samādhi*,' is the saint's standing epitaph." No doubt this is the "*Samādhi*-fire," mentioned among the three kinds of human fire and declared to be a *yin* fire by LI SHI-CHEN. This term "fire of *Samādhi*" is also used by WELLS WILLIAMS,[3] where he calls *Samādhi* "the highest mortal state of extatic meditation, when the devotee's mental and physical faculties are in a state of complete torpor, and he soon departs or is consumed by the '*fire of Samādhi*.'"

The Taoists, who enriched their doctrine with so many a Buddhist conception, may also have borrowed the term *Samādhi*, and later scholars may have taken up the "*fire of Samādhi*" into the list of *Yang* and *Yin* fires, in order to complete their number, i. e. to have six kinds of *Yin* and six of *Yang* fire.

§. 4. *Medical use of fire.*

The same chapter of the *Pen-ts'ao kang-muh* instructs us that fire of *mulberry wood*, when applied as a cautery to ulcers, draws the poison out of them and stops the pain.[4]

---

[1] *Syll. Dict.*, p. 586, s. v. 昧, *mei*.

[2] *Handbook of Chinese Buddhism, being a Sanscrit-Chinese Dictionary*, 2nd ed., p. 140, s. v. *Samādhi*.

[3] *Syll. Dict.*, p. 723, s. v. 三.

[4] Ch. VI (Sect. Fire), s. v. 桑柴火, "Fire of mulberry fuel", p. 5.

The charcoal of *lih*[1] wood (the *lih* is a kind of scrubby oak with very hard and tough wood) is fit for decocting and drying all medicine.[2] "White charcoal" (i. e. charcoal with the bark of the wood) is believed to ward off evil influences.[3] Fire of water-rushes and of bamboo is fit for cooking all tonics.[4]

Fire of *mugwort* (艾, *ngai*: "mugwort, artemisia, or any plant from which moxa, or rather the punk is obtained" [WELLS WILLIAMS s. v.]; "armoise, *absinthe*" [COUVREUR s. v.]) is used to cauterize all kinds of patients. This *ngai* plant is the *Artemisia moxa*, thus called after the Japanese word *mogūsa*, a contraction of *moe-kusa*, "the burning herb." CHAMBERLAIN[5] says about it: "It is employed as a cautery, fragments of it being rolled into a tiny cone, and then applied to the body and set fire to. In the old Chinese and Japanese system of medicine, burning with the moxa was considered a panacea for almost every human ill. It was prescribed for fainting fits, nose-bleeding, rheumatism, and a hundred other ailments. A woman unable to bear the pangs of child-birth was to be relieved by having three places burnt with it on the little toe of her right foot. In addition to this, the moxa was used as a punishment for children, many being burnt—generally on the back—when more than usually naughty." As to the last-mentioned use of the moxa we may remark, that a high degree of naughtiness was ascribed to the presence of evil demons within the child, who had to be driven out by means of the moxa. Thus it was rather a cure than a punishment. The Japanese call the mugwort also *yomogi* and *sashimogūsa*; what we call moxa, i. e. the cautery itself, is designated by the Chinese name *kyū*, 灸 (*kiu*); it consists of the soft woolly moss made from the leaves of the mugwort, and is also called *yaito*.

The *Pen-ts'ao kang-muh* says: "A hundred (many, all) diseases may be treated by applying moxa. If one uses it in case of a disease caused by chilling the humours of the body, it is advisable to add a very little sulphur and bezoar (yellow) powder."[6]

As to the fire, used to burn the moxa, LI SHI-CHEN remarks the following. "In general in burning the mugwort as a cautery it is proper to use the *yang-sui* (陽燧, the sun-mirror) or the "*fire-pearl*" (火珠, i. e. the crystal ball used as a sun-mirror, cf. above Ch. II, § 9; WELLS

---

[1] 櫟.

[2] Ibidem s. v. 炭火, p. 5 b.

[3] Ibidem s. v. 白炭, p. 6 a.

[4] Ibidem s. v. 蘆火竹火, p. 6 b.

[5] *Things Japanese*, s. v. moxa, cf. WHITNEY, *Notes on the History of Medical Progress in Japan*, T. A. S. J., Vol. XII, Part IV, pp. 289 sq.

[6] L. l. s. v. 艾火, p. 7 a: 灸百病。若灸諸風冷疾、入硫黃末少許尤良。 Cf. also the *Wakan sansai zue* Ch. 58, s. v. 灸.

WILLIAMS s. v. 珠: a sun-glass to ignite moxa; it is made of cristal, and was early brought from India), to receive (the rays) of the sun and take the "Real fire of Great *Yang*" (太陽眞火, the first of the four kinds of Heavenly Fire). Next in quality is the fire taken by *drilling locust wood* (槐, the accacia sophora, bored in winter, because the heart of its wood is black. cf. above Ch. II, § 9). If one is in a great hurry so that it is difficult to prepare (the fire by means of a sun-mirror or a fire-drill), he may use a lamp with pure sesamum oil or fire of a wax-candle. If one takes a stalk of mugwort and, after having lighted this at the wick (of the lamp), therewith mollifies the moxa, the ulcer will not ache till it is cured. Fire made by striking metal or stone, or by drilling the eight kinds of wood, must not be used."[1]

Then he refers to SHAO TSZĔ,[2] who says that fire made by means of metal or stone is hotter than that of grass or wood. As to the *eight kinds of wood*, LI CHI-CHEN remarks that "the fire of *pine-wood* (松) gives troublesome infectious diseases; that of the *cypress* (柏) hurts the *shen* (神, the soul) and causes much transpiration; that of the *mulberry* tree (桑) hurts the flesh; that of the *silkworm oak* (柘) hurts the breath (*k'i*, 氣) and the pulse; that of the *jujube* tree hurts the inner organs and causes spitting of blood; that of the *orange* (橘) hurts the straight and lateral blood vessels, which form the garrison (of the body); that of the *elm* tree (榆) hurts the bones and causes loss of will-power (or memory); that of *bamboo* hurts the sinews and injures the eyes."[3]

Further, he quotes the *Nan Ts'i shu* or "Books of the Southern Ts'i" (A. D. 479—502, composed under the Liang dynasty, A. D. 502—557), where we read the following. "At the time of the Emperor Wu (A. D. 483—493) there was a Buddhist monk (a çramaṇa), who from Northern Ts'i brought as a present a red fire, redder than ordinary fire, and small. He said that it served to cure diseases. High and low contested to possess it. Up to seven moxas were applied, and many (patients) obtained the proof of its

[1] Ibidem: 凡灸艾火者宜用陽燧、火珠、承日、取太陽眞火。其次則鑽槐取火爲良。若急卒難備、卽用眞麻油燈、或蠟燭火、以艾莖燒黠於炷滋潤灸、瘡至愈不痛也。其戞金、擊石、鑽燧八木之火皆不可用。

[2] 邵子, i. e. SHAO YUNG, 邵雍 (A. D. 1011—1077), author of the work entitled 皇極經世書.

[3] 八木者松火難瘥、柏火傷神多汗、桑火傷肌肉、柘火傷氣脉、棗火傷內吐血、橘火傷營衛經絡、榆火傷骨失志、竹火傷筋損目也。

healing power."[1] Afterwards the people called it "holy fire" (聖火), and the use of this mysterious fire could not be stopped even by royal decree.

The "*sacred needle-fire*" (神鍼火), used for cauterizing purposes, is then treated by the same author. "If the heart and the belly are chilled and painful, if the humours (of the body) are cold and damp by rheumatism, or deep-seated ulcers attach themselves to the bones, in general in case of hidden pains in sinews and bones, the fire-breath of the needle straightly penetrates into the sick spots with a very good result."[2]

Then follow detailed prescriptions how to prepare this "sacred needle-fire." It should be a wooden needle, five or six *ts'un* (inches) long, made from a peach-branch, broken off in the East on the fifth day of the fifth month (the great festival of summer, relating to the summer-solstice), and then scraped and dried. When it is to be used, three or five layers of cotton or paper are to be applied to the aching spot; then the needle is to be dipped into sesamum oil, lighted and blown out, whereupon it causes the heat to enter the body.

Further, a special method is described in which the so-called "Sacred needle of the Thunder-fire" (雷火神針) is used. Mugwort, mixed with a very strange mixtum compositum, is to be tightly wrapped into thick paper so that it looks like a finger, three or four *ts'un* long. This should be put into a jar and buried under the earth for seven times seven days; then it may be used. This takes place in the following way. The "needle," consisting of the small finger-like packet in question, is lighted above a lamp and then blown out, whereupon it is applied to the painful spot, which is protected by ten layers of paper. The heat straightly penetrates into the sick spot. This has a still speedier result (than the former method of the wooden needle). Cold water should be avoided.

The "Fire-needle" is designated by several names, to wit: *fan-chen* (燔鍼, "roasting needle"), *ts'ui-chen* (焠鍼, "burning needle"), *shao-chen* (燒鍼, "burning needle"), *wei-chen* (煨鍼, "roasting needle"), and *hwo-chen* (火鍼, "fire-needle").

Then the "*Lamp-fire*" (燈火, *teng-hwo*) is mentioned. This is a lamp-wick dipped into sesamum oil, lighted and used to cure babies; the oil is believed to drive away the fits and to dissolve the poison, so that the fire can penetrate. The handle of a copper spoon may also be heated and the bad humours may be expelled by ironing therewith.[3]

---

[1] 南齊書載。武帝時有沙門從北齊賫赤火來。其火赤于常火而火。云以療疾。貴賤爭取之。灸至七炷、多得其驗。

[2] Ibidem s. v. 神鍼火, p. 7b: 心腹冷痛、風寒濕痺、附骨陰疽、凡在筋骨隱痛者、鍼之火氣直達病所甚效。

[3] Ibidem s. v. 燈火.

The "Lamp-flower"[1] (燈花) consists of two or three lamp-wicks, put into warm water and mixed, for rubbing the nipples if babies are feverish and continually cry at night. Also "candle snuff" (燭燼) is used for mixing it into medicine, namely snuff of wax candles or "tallow-oil candles."[2]

Thus we see that fire plays an important part in Chinese medical art, which was taken up by the Japanese to its full extent.

B. In Japan.

CHAPTER IV.

Japanese Fire deities.

§ 1. Kagu-tsuchi, the "Shining Elder," also called Ho-musubi (火產), the "Fire-Producer."

The *Kojiki*, after enumerating a large number of other deities, born from the union of Izanagi and Izanami, continues as follows: "Next they gave birth to *Hi-no-yagi-haya-wo-no-kami*[3] ('Fire-Burning-Swift-Male-Deity'), another name for whom is *Hi-no-kaga-biko-no-kami*[4] ('Fire-Shining-Prince-Deity'), and another name is *Hi-no-kagu-tsuchi-no-kami*[5] ('Fire-Shining-Elder-Deity').[6] Izanami, giving birth to this fiery god, was burnt and died. Then Izanagi cut off the fire-god's head; one of the gods born from his blood was *Hi-haya-bi-no-kami* ('Fire-Swift-Deity' or 'Fire-Swift-Sun-Deity')."[7]

The *Nihongi* calls the fire-god, born by Izanami, *Kagu-tsuchi*[8] "Shining Elder" and in one writing *Ho-musubi*, "Fire-Producer."[9] As to the name *Kagu-tsuchi*, ASTON remarks that "*tsu* is probably the genitive particle, and *chi* the same honorific word as appears in several other names of gods.

---

[1] 燭花 is a wick when it is partly burned, according to WELLS WILLIAMS p. 97, s. v. 燭. Same chapter of the *Pen-ts'ao kang-muh* p. 10b, s. v. 燈花.

[2] 柏油燭, same chapter of the *Pen-ts'ao kang-muh* p. 11a, s. v. 燭燼.

[3] 火之夜藝速男神. CHAMBERLAIN (p. 32, note 26) writes "*haya-yagi*" instead of *yagi-haya*, given by the Japanese text of the *Kokushi taikei*. He supposes *yagi*, "burning" to be an incorrect reading for *kagi*, "shining". FLORENZ (Jap. Myth. p. 32, note 26), also reads *haya-yagi*. In translating the name, however, CHAMBERLAIN follows the order of the text.

[4] 火之炫毘古神.

[5] 火之迦具土神.

[6] CHAMBERLAIN, *Kojiki* Vol. I, Sect. VI, p. 29; *Kokushi taikei* Vol. VII, p. 14 (*Kojiki*, 上, 傳五, 神代上).

[7] 樋速日神, *Kojiki* l. l. p. 15; *Nihongi* p. 12; CHAMBERLAIN l. l. p. 36; ASTON, *Nihongi* I, p. 23: 熯速日神.

[8] ASTON, *Nihongi* I, p. 21; FLORENZ, *Jap. Mythol.* p. 32; *Nihongi*, *Kokushi taikei* Vol. I. Ch. I, p. 10: 火神軻遇突智, *Hi no kami Kagutsuchi*.

[9] 火產 ASTON l. l. ("Fire-growth"); FLORENZ p. 35; *Nihongi* p. 11.

He was worshipped at *Nagusa* in Kii." This *chi* is translated by CHAMBERLAIN into "Elder." FLORENZ[1] points out that the Indian Fire-god Agni killed both his parents by devouring the two pieces of wood (sometimes called husband and wife[2]) used to produce fire by rubbing.

This god is also called *Ho-musubi* in the 12th *norito* mentioned in the *Engishiki* (A.D. 927).[3] This *norito* was read on the occasion of the *Hi-shizume no matsuri* ("Fire-calming-service"), which took place on the last days of the sixth and twelve months. We read there: "When Izanami's last son, the god *Ho-musubi*, was born, her pudenda were burnt and she became rock-concealed (i. e. she died)."[4] Here the name is written 火結 instead of 火産, but the meaning is the same.

ASTON remarks with regard to this *norito*: "It will be observed that the tone of this *norito* is not particularly reverent. It reads more like an offer to pay blackmail than a prayer. The phraseology implies that the Mikado is the god's superior. And surely there is a malicious humour in the reminder that the god was a bad boy, to provide the means for whose control and chastisement his mother came back expressly from Hades."

As to the *Hi-shizume no matsuri* (called *Ho-shizume no matsuri* by SATOW and ASTON) we may refer the reader to Ch. V of this Section (Fire-festivals), § 1.

Kagu-tsuchi is worshipped under the name of *Ho-musubi* on the top of Mount Atago, the famous mountain near Kyōto. The *Wakan sansai zue* (A.D. 1713) says the following: "Gods worshipped in the Atago shrine: Izanami no mikoto (Inner shrine), and *Ho-musubi no mikoto* (火産靈尊). When Izanami gave birth to the Fire-god Kagu-tsuchi, she was burned by the fire and died. The fact that the people who ascend this mountain avoid dirt-producing (i. e. unclean) fire (because they would arouse the fire-god's anger by using unclean fire), is also on account of this reason. He is worshipped here in order to escape fire-calamity and to protect the country. The fire-god Kagu-tsuchi is considered to be the (god of the) *waka-miya* (a secondary shrine built in honour of the son of a *kami*) (because he is the son of Izanami, the goddess of the inner shrine)."[5] The

[1] L. l. p. 32. note 26.

[2] Cf. FRAZER, *Golden Bough* II, p. 326.

[3] Ch. VIII. 神祇, 八, 祝詞 (*norito*), *Kokushi taikei* Vol. XIII. p. 270: 火結神生給、美保止被燒、石隱坐。

[4] ASTON, *Shinto* p. 316. As to the *norito* cf. SATOW, *Ancient Japanese Rituals*. T. A. S. J. VII, pp. 94—126, 393—434: IX. pp. 183—211 (*norito* 1—9). FLORENZ, *Ancient Japanese Rituals*, T. A. S. J. XXVII, pp. 1—112 (*norito* 10 of the *Oho-harahe*). SATOW (T. A. S. J. VII, pp. 103 sq.) gives a list of the 27 *norito* contained in the *Engishiki*. Cf. ASTON, *Shinto* Ch. XII, pp. 268—326.

[5] *Wakan sansai zue* Ch. 72, Yamashiro, p. 1205: 祭神。奥、伊弉册尊、火產靈尊。生火神軻遇突智伊弉册尊爲火所焦終矣。登當山人忌產穢火亦此因緣矣。爲避火災鎭護國家祭於此。以火神軻遇突智爲若宮。

Buddhists, of course, soon took possession of this important mountain. The *Wakan sansai zue* tells us in the same passage, that in the first year of the Emperor Kwōnin's reign (A.D. 770) the Buddhist priest Keishun went to this mountain, practised the doctrine of *Shōgun Jizō* and erected an image of this Bodhisattva. As to this Shōgun Jizō, represented as a warrior on horseback, and worshipped as *Atago Gongen*, "the manifestation of Atago," details may be found in my paper on "*the Bodhisattva Ti-tsang* (*Jizō*) *in China and Japan*."[1] As worship was paid on Mount Atago from olden times in order to obtain protection from fire, this power was transferred upon Shōgun Jizō. Atago is also one of the prominent Tengu mountains,[2] and the Tengu are producers of fire, as we may learn from ancient legends. Further, the *Wakan sansai zue* mentions a *Hi-uchi Gongen*, 火打權現, or "Fire-striking Manifestation (*avatar*)," whose shrine was situated four *chō* upwards from the Kiyotaki on Mount Atago.[3]

YOSHIDA TŌGO[4] in his *Dai Nihon chimei jisho*[5] refers to the *Sandai jitsuroku*,[6] where the Thunder-god of Atago, who hitherto had no rank, is said to have obtained a rank in A.D. 880. The Shintō god of Atago in Tamba province was honoured with the lower degree of the secondary fifth rank in A.D. 864.[7] The *Engishiki* mentions an Atago shrine in Kuwata district, Tamba province. All these gods belonged to the same kind of deities, akin to the god of Matsu-no-o. The "Thunder-god" of Atago at Kyōto, famous for giving protection against fire, and worshipped in the *waka-miya*, was apparently the same fire-god whom the *Wakan sansai zue* calls *Ho-musubi* and *Kagu-tsuchi*. In the beginning of the Meiji era the Shintōists made the Buddhist Haku-unji ("White Cloud shrine") on Mount Atago a temple of the "Fire-god" (*Hi no kami*, 火神), because the people, following the old tradition of this mountain, always had prayed there for protection against fire. Mount Atago in Yedo is also famous in this respect, and on the other mountains of this name (in Tamba, Echizen, Echigo, Awa, Kazusa, Hitachi, Rikuzen, Uzen and Kai) probably the same or similar fire-gods had their sanctuaries. ASTON states that "there are many hill-shrines to this deity (*Ho-musubi*) near other cities in Japan. His business is to give protection against conflagrations."[8]

The *Wakan sansai zue* (l. l.) says that "those who pray to (the god of) this mountain (Atago near Kyōto) may escape calamity of *wind* and

[1] *Ostasiatische Zeitschrift* III 1 (1914). Ch. 2, § 6 (Shōgun Jizō).

[2] Cf. my paper on the *Tengu*, T. A. S. J. Vol. XXXVI, Part II, pp. 45, 66, 82.

[3] As to Jizō of Tōkwōji on the top of Mount Higane in Izu province, considered as the *honchi-butsu* of Ho-musubi, identified with a Thunder-god, cf. YOSHIDA's *Dai Nihon chimei jisho* Vol. II, p. 2628.

[4] 吉田東伍.

[5] 大日本地名辭書 (Tōkyō 1907), Vol. I, pp. 118 sq.

[6] Fourth year of the Genkei era (A.D. 880) (Ch. XXXVII and XXXVIII).

[7] *Sandai jitsuroku* (written in 901). *Kokushi taikei* Vol. IV, Ch. VIII, p. 158.

[8] *Shinto* p. 159.

fire, for which reason all people, be they high or low in rank, believe in him and respectfully look up to him." From the same passage we learn that the 24th day of the month is the day of the festival of this mountain (this is also *Jizō's* day), and that in the night of the 15th of the second month three pillar-torches were lighted, more than two *jō* (20 *shaku*) high, and that the people, with their swords drawn, went around the enclosure of the shrine. Those torches seem to point to a fire-festival.

Kagu-tsuchi is also mentioned in Ch. III of the *Nihongi*, devoted to Jimmu Tennō. In the ninth month of B.C. 663 the Emperor said to Michi no Omi no Mikoto: "We are now about to celebrate in person a public festival to Taka-mi-musubi no Mikoto, and I appoint thee the title of Izu-hime. The earthen jars which are set up shall be called the Izube or sacred jars, the fire shall be called *Izu no Kagu-tsuchi*, 嚴香來雷, or 'Sacred-Fire-Elder,' etc." [1]

ASTON remarks with regard to this passage: "The Jimmu legend speaks as if fire-worship arose from the deification of the sacrificial fire. But there must have been other reasons. The domestic fire renders important services to mankind, and its relation to the sun is unmistakable. Indeed the Japanese call fire and the sun by the same name, *hi*. Fire also has its terrible aspect, which is recognizable in myth and *norito*." [2] He is, of course, quite right in indicating these reasons for fire-worship, which are the same all over the world.

It is remarkable that in this passage of the *Nihongi* the last character of Kagu-tsuchi's name is 雷, "Thunder." There may be any connection between this fact and the title of "Thunder-god," given to him on Atago-yama, as we saw above. It is logical that deities of fire and thunder were confounded or identified with each other. This was also the case with *Take-mika-zuchi* and *Futsu-nushi*, to be dealt with in the next paragraph.

§ 2. *Take-mika-zuchi and Futsu-nushi.*

There is a close connection between *thunder*, *fire* and *war*. This connection is evident from the cult of *Shōgun Jizō* on Mount Atago near Kyōto. This "Conqueror of the armies" took the functions of the ancient Shintō god of the mountain, sometimes called a thunder-god, but mostly indicated as *Ho-musubi*, the "Producer of Fire." The same trias of thunder, fire and war is probably found in the cult of *Take-mika-zuchi*, 建御雷, and *Futsu-nushi*, 經津主.

ASTON devotes an interesting paragraph to these two gods.[3] They were sent down from heaven to prepare the earth for Ninigi's reception.[4] The former was one of the gods, born from the Fire-god's blood that stuck to the upper part of Izanagi's sword, the two others being the "Awfully-

[1] *Nihongi* Ch. III. p. 815; ASTON, *Nihongi* I. p. 122 (Book III, 19).

[2] *Shinto* p. 159.

[3] *Shinto* pp. 155 sqq.

[4] *Nihongi* Ch. II, p. 44; ASTON Vol. I, p. 67 (Book II, 7).

Swift-Deity" (*Mika-haya-li-no-kami*) and the "Fire-Swift-Deity" (*Hi-haya-bi-no-kami*). Take-mika-zuchi's other names, given by the *Kojiki* in the same passage,[1] are "Brave-Snapping(?)-Deity" (*Take-futsu-no kami*, 建布都神), and "Luxuriant-Snapping(?)-Deity" (*Toyo-futsu no kami*, 豊布都神). He is called "Brave-Awful-Possessing (better 'Father')-Male-Deity" (Take-mika-zuchi-no-wo-no-kami, 建御雷之男神). CHAMBERLAIN in translating these names followed MOTOWORI's interpretation. He remarks in a note[2] that "*Futsu* is interpreted in the sense of 'the sound of snapping' by reference to a passage in the 'Chronicles' (*Nihongi*), where it occurs written both ideographically and phonetically in the name of the deity *Futsu-no-mi-tama*."[3] ASTON, however, rejects this explanation on account of the following reasons. "The Sun-mirror (*hi-kagami*, which may also mean 'fire-mirror') is called in one writing the *Ma-futsu no kagami* ('true-fire-mirror').[4] When Amaterasu had shut herself up in the Rock-cave, the ancestors of the Nakatomi and the Imibe dug up a sakaki tree; on its upper branches they hung a string of Yasaka jewels, on the middle branches an 'eight-hand mirror' (*yata-kagami*, 八咫鏡). 'One writing says *Ma-futsu no Kagami*.'" ASTON remarks that this *ta*, hand, may be a measure of length, and that *yata-kagami* means a mirror of large size. Although it is not called a sun-mirror (*hi-kagami*), it is said to be this mirror which is worshipped at Ise as an emblem of the Sun-goddess.[5] The word *Sun-mirror* is used in two passages of the *Nihongi*,[6] both relating to the mirror which Ama no hihoko, the Korean prince, brought with him from Silla to Japan. This *hi-kagami* belonged to a present of seven precious things, which then (in B.C. 27) were "stored in the Land of Tajima, and made divine things for ever."

Further, ASTON points out that *futsu* is the regular Japanese phonetic equivalent of the Korean *pul*, "fire." "In *Furu-no-mitama* and *Furu-musubi*[7] (for Ho-musubi) we have an intermediate form between *futsu* and *pul*. There is a god called *Saji-futsu* or *Satsu-futsu*, for which the Korean phonetic equivalent would be *Sal-pul*. This would mean 'living fire' (Cicero's 'ignis animal'). I have no doubt that *Saji-futsu* is an alias of *Futsu-nushi*."

[1] *Kojiki*, 上, 傳五, 神代上, p. 15; CHAMBERLAIN, *Kojiki* Vol. I, Sect. VIII, p. 36.

[2] L. l. p. 37, note 7.

[3] 誦靈, the name of Takemika-zuchi's sword. *Nihongi*, Jimmu Tennō Ch. III, p. 80; ASTON, *Nihongi* I. p. 115 (Ch. III, 10).

[4] 眞經津鏡. *Nihongi* Ch. I, p. 27; ASTON, *Nihongi* I, p. 44. FLORENZ, *Jap. Myth.* p. 99, note 25, translates it into: "trefflich dicker Spiegel", thus taking *futsu* in the sense of *futo*, "thick".

[5] ASTON, *Nihongi* I, p. 43, note 3.

[6] ASTON, *Nihongi* I, pp. 168, 169, 184 (Ch. VI, 5, 6, 25); *Nihongi* Ch. VI, pp. 119, 130 (日鏡—面).

[7] Cf. FLORENZ, *Jap. Myth.* p. 281.

Then, Futsunushi was produced from the blood of Kagu-tsuchi, the god of fire. We read this in the *Nihongi*,[1] where the thundergod *Ikazuchi no kami* (雷神) is said to have been formed by one of the three pieces into which Isanagi cut Kagu-tsuchi's body.

After having given these facts, ASTON arrives at the conclusion that Futsu-nushi is a Fire-god of Korean origin. I quite agree with him that this explanation is far more plausible than MOTOWORI's absurd "snapping deity." As to the first of *the reasons* given by ASTON, however, I do not believe that the *Yata-kagami* was a *hi-kagami*, and it is not stated anywhere in the *Kojiki* or the *Nihongi*. On the contrary, the sun-mirror, a Chinese utensil, was said to have been introduced from Korea in B.C. 27 and treated as a very rare, divine object. Thus there is not the slightest reason to identify the *yata-kagami* with the *hi-kagami* of later times. Yet, if *futsu* actually means *fire*, *ma-futsu* is equivalent to the Chinese expression *chen-hwo*, 眞火, "real fire," which our Chinese authors, although much later, have taught us to be the fire of the Sun. Thus the *yata-kagami* would be called in one writing the "Mirror of the Sun-fire," which agrees well with its being worshipped as an emblem of the Sun-goddess; but it was not a "Sun-mirror" used to make fire in the Chinese way.

If *futsu* means *fire*, *Futsu-nushi* is "Fire-Master," and *Take-mika-zuchi's* other names are "Strong-Fire-Deity" (*Take-futsu no kami*) and "Luxuriant-Fire-Deity" (*Toyo-futsu no kami*). These two names are very good epitheta of a Thunder-god, whose fire is strong and luxuriant indeed. The name Take-mika-zuchi, which means "Strong (brave)-dread-father," is written 建御雷, "Strong-august-*thunder*." This points to an identification of this god with *Ika-zuchi*, the thunder-god formed by one of the three pieces of the fire-god Kagu-tsuchi's body.

Thus ASTON is quite right in laying stress upon the strong probability that Take-mika-zuchi and Futsu-nushi were originally Thunder and Fire deities. "There is much confusion," says he, "as to the character and functions of these two deities. They are associated in myth and in worship (according to the *Nihongi* they were sent down together to the earth before Ninigi's arrival). Their two oldest shrines at *Kashima* and *Kadori* are close to one another, and they are worshipped together at *Kasuga* and other places. Indeed HIRATA argues that they are one and the same deity. He points out that Futsu-nushi is not mentioned in the *Kojiki* story of the pacification of Japan in preparation for the advent of Ninigi, and that the same authority gives Toyo-futsu no Kami and Take-futsu no Kami as alternative names of Take-mika-zuchi.[2] On the other hand, the Jimmu legend[3]

[1] ASTON, *Nihongi* I, p. 29 (Book I, 23); *Nihongi* Ch. I, p. 16.

[2] Cf. FLORENZ, *Jap. Myth.*, Ch. IV, p. 44, note 20.

[3] ASTON, *Nihongi* I, p. 115 (Book III, 10): "Thereupon Take-mika-zuchi no kami addressed Takakuraji, saying: 'My sword, which is called *Futsu no mitama*, I will now place in thy storehouse. Do thou take it and present it to the Heavenly Grandchild.'" *Nihongi*, Ch. III, p. 80.

calls *Futsu no mitama*, apparently a variant of Futsu-nushi, the sword of Take-mika-zuchi, and ascribes a different parentage to these two deities. There are other features in the *Nihongi* myths which are inconsistent with the theory that they are identical." [1]

Although they were different gods, they were at any rate closely connected with one another, as we might expect in view of their original nature of thunder- and fire-gods. As we remarked above, *war* is often considered akin to *thunder* and *fire*. Thus we need not wonder to find these deities worshipped in historical times not as gods of thunder and fire, but as war-gods, whose *shintai* were swords. "At the annual Kashima festival that of Take-mika-zuchi was drawn from its sheath and worshipped by the priests, all the people present wearing swords and drawing them before the shrine." [2] This reminds us of the festival on Atago, mentioned in the preceding paragraph, when the torches probably indicated a fire-festival, whereas the people, with their swords drawn, went around the sanctuary.

§ 3. Kamado and Kudo no kami, the Furnace gods.

We saw above,[3] that *Chuh-Yung*, the ancient Chinese "Spirit of Fire," worshipped at the furnace (the domestic hearth), was identical with the "Spirit of the Furnace" (i. e. the Kitchen-god), *Tsao-shen*, also called the "Lord" or "King of the Furnace." At the present day the "Spirit of Fire" and the Kitchen-god are different deities, the former ruling the destroying, the other the beneficent domestic fire and acting as an intermediary between mankind and the Emperor of Heaven.

The Japanese of to-day worship two gods of the furnace, *Kamado no kami* and *Kudo no kami*, both written 竈神, the "Spirit of the Furnace," with the same characters as the Chinese Kitchen-god *Tsao-shen*. These gods are not mentioned in the *Nihongi*, but in one passage of the *Kojiki*[4] the Furnace-gods are spoken of. The Great-Harvest-Deity, 大年神, wedding Princess Ame-shiru-karu-mizu, begot ten children, the two first of whom were *Oki-tsu-hiko-no-kami*[5] and *Oki-tsu-hime-no-mikoto*,[6] a male and a female deity. The Kojiki adds the following: "The latter is also called *Oho-be-hime-no-kami*.[7] This is the 'Deity of the Furnace,' *Kama-no-kami*, 竈神 (i. e. *Tsao-shen*, the "Spirit of the Furnace"), held in reverence

[1] *Shinto*, p. 155.
[2] *Shinto*, p. 157.
[3] Ch. II, § 10.
[4] *Kojiki*, 上, 傳十二, 神代上, p. 42: CHAMBERLAIN. I, Sect. XXIX, p. 107.
[5] 奥津日子神.
[6] 奥津比賣命.
[7] 大戸比賣神.

by all people."[1] Another of their children was *Niha-tsu-hi-no-kami*, 庭津日神, and still another was called *Niha-taka-tsu-hi-no-kami*, 庭高津日神.[2] CHAMBERLAIN[3] in translating these names does not adopt MOTOWORI's interpretation of *hi* as "wondrous," but that of HIRATA (*hi* as "fire"). The latter author points out that *Niha-tsu-hi-no-kami*, "The Deity of the Fire in the Yard" is identical with *Niha-taka-tsu-hi-no-kami*, "The High Deity of the Fire in the Yard," as well as with the *Kama-no-kami* or Kitchen-god, and that his name also designates the pair of deities *Oki-tsu-hiko* and *Oki-tsu-hime*. These two are actually considered as a single deity, for we read in the *Kojiki*, after the enumeration of children, begotten by the Great-Harvest-Deity with this Princess, that they were *nine* in all, whereas there would be *ten*, if Oki-tsu-hiko and Oki-tsu-hime were not counted for *one* deity.[4]

ASTON says: "Sometimes we find a single deity, sometimes a married pair called Okitsu-hiko and Okitsu-hime, sometimes as many as *eight* co-existing furnace-gods are met with. The vulgar call him an *aragami* (rough deity), and represent him with three heads, a notion which, according to HIRATA, is taken from Indian myth."[5] It is curious that, as CHAMBERLAIN remarks, "neither MOTOWORI nor HIRATA informs us that the immense popularity of this goddess, as well as her name, can clearly be traced to *China*."[6]

No myths relate us about the furnace-gods; as to the *norito*, the sixth of the 27, enumerated in the *Engishiki*,[7] is devoted to *Kudo* and *Furuaki no kami*, the latter of which names ought probably to be read *Kobe*.[8] Also the fifth norito is supposed to have been originally read in honour of Image no kami (the god of New Food) as well as of *Kudo* and *Kobe no kami*, the gods of the kitchen-boiler and of the cooking-pan.[9] The contents of both norito are the same, and give us no light as to the nature of the gods to whom they were addressed.

"The worship of the furnace-gods is general, from the Mikado's palace to the home of the peasant," as we learn from ASTON (p. 159), who further points out the following. "Usually the cooking furnace is the deity. The Japanese kitchen wench at the present day calls her cooking range *Hettsui sama*, the termination *sama* implying personification and respect. She thinks it unlucky to lay down an edge-tool on it. But the god is also conceived of as detached from the furnace. Thus he is said to have taught

---

[1] 此者諸人以拜竈神者也。

[2] 庭, yard, garden, is now pronounced *niwa*.

[3] *Kojiki*, p. 110, note 24.

[4] Cf. CHAMBERLAIN, *Kojiki*, p. 111, note 32.

[5] *Shinto*, pp. 159 sq.

[6] L. l., p. 109, note 16.

[7] *Engishiki*, Ch. VIII, 神祇八, 祝詞, p. 262. 久度古開.

[8] SATOW, *Ancient Jap. Rituals* III, T. A. S. J. IX, pp. 185. 188.

[9] SATOW, l. l.: No. 5. *Hiranu* (now called Hirano) *no matsuri*, or service of the temple of Imaki. ASTON, *Shinto*, pp. 279 sq.

the act of cooking to mankind. In that case the *kama*, or pot, is his *shintai*, or material representative. There was a *Kama-matsuri* (pot-festival) at Kyōto before the revolution. It was celebrated at the beginning of the year, when Shintō priests read *harahi* (purification-formulæ). The pot was addressed in song and adjured to bring plenty of customers, usually by dyers and others in whose business caldrons were used."

CHAPTER V.

Japanese Fire festivals.

§ 1. Hi-shizume no matsuri or "Fire-calming-service."

We have seen above that the 12th norito, given in the *Engishiki*, in which the god *Ho-musubi* is mentioned, was read at the so-called *Hi-shizume no matsuri*, 火鎮祭, or "Fire-calming-service." The *Ryō gige*[1] says: "Festivals of the last month of summer: ... 'Fire-calming-service'; this is the name of the service at which the *Urabe* (the diviners), standing at the four outer corners of the Palace Castle, *drill fire* (i. e. kindle fire by means of a *fire-drill*) and sacrifice (to Ho-musubi). As they do so in order to ward off calamity of fire, it is called *Hi-shizume*,[2] 鎮火, 'suppressing of fire.'"[3] The passage of the *Engishiki*,[4] mentioned above, gives only the *norito*, without further details about the service itself, but in another passage of the same work the offerings are enumerated (five-coloured thin silk, cotton, hemp-cloth, rice-wine, fish, salt, etc.), and we also read there: "Service celebrated at the four corners of the Palace castle."[5]

ASTON, who gives the text of the *norito*, states that this ceremony was performed on the last days of the sixth and twelfth months. The second passage of the *Engishiki* treats of it as the last but one of the services of the sixth month, but a second service in the twelfth month is not mentioned. The *Ryō-gige*,[6] however, mentions it a second time as the first of the two ceremonies of the last month.

Although SATOW[7] and ASTON call this service *Ho-shizume no matsuri*, the Japanese texts give the kana-reading *Hi*-shizume, and also the *Kokushi daijiten*[8] explains this ceremony under the latter name. This is the reason why I prefer this reading.

---

[1] 令義解 (written A. D. 833), *Kokushi taikei* XII, Ch. II, 神祇令, p. 70.

[2] The katakana reading placed aside the two characters in the text of the *Kokushi taikei*, in this passage as well as in that of the *Engishiki*, is *Hi-shizume* (not *Ho-shizume*).

[3] 季夏月次祭。…鎮火祭。謂在宮城四方外角、卜部等、鎮火而祭。爲防火灾、故曰鎮火。

[4] *Engishiki*, Ch. VIII. *Kokushi taikei*, Vol. XIII, p. 270.

[5] *Engishiki*, Ch. I (神祇一、四時祭上) p. 115.

[6] L. l., p. 71.

[7] *Ancient Japanese Rituals*, T. A. S. J. VII, p. 103.

[8] 國史大辭典 (1908), p. 2054, s. v. *Hi-shizume*.

§ 2. Niha-bi (Niwa-bi) and Imu-bi, or "Courtyard and Purification-fires."

The fire kindled by Ame no Uzume (the "Heavenly Alarming Female") before the Rock-cave in which the Sun-goddess had hidden herself, is the prototype of the *niha-bi* (*niwa-bi*), 庭火, or "Courtyard fires." ASTON rightly refers to FRAZER's *Golden Bough*, quoted above, where many examples of such "*imitative magic devices for making sunshine*" are given.[1]

The *Kojiki* does not mention Uzume's fire, but the *Nihongi* says: "she kindled fire," 而火處燒 (*ho-dokoro hiyaki*), litt. "she lighted fire (燒) on the fire-place (火處)."[2] Her dance being the prototype of the *kagura*, these sacred dances used to be performed during the whole night, after having lighted a *niwa-bi* (庭燎).[3] FLORENZ remarks, that the *ho-dokoro* or fire-place, mentioned in the *Nihongi*, indicated the fire which used to be lighted in the courtyard (*niha*) at religious festivals, and which was identical with the so-called *niha-bi*, mentioned already in the *Kogoshūi* (庭燎 is the same as 庭火) and also belonging to the Shintō cult of later times.[4] This reminds us at once of the "Deity of the Fire in the Yard" and the "High Deity of the Fire in the Yard" (*Niha-tsu-hi-no-kami*, and *Niha-taka-tsu-hi-no-kami*) mentioned above as children of the "Great-Harvest-Deity."[5]

These fires were actually connected with the new harvest, for we read that the *Nihi-name* or "New-tasting" (新嘗), celebrated at the Court, was called *o-hi-taki*, 御火燒 ("august-fire-kindling") when performed at the shrines, "because a courtyard fire (*niha-bi*) was made, the ceremony taking place at night. Strict Shintō devotees would not eat the new season's rice until it had been performed. It appears from allusions in poetry and legend that there was also a *household Nihi-name*. It was celebrated with closed doors, no stranger being admitted, apparently in order to prevent pollution by impure persons." "At *shrines* not officially recognized, the local official in charge conducted this ceremony."[6] The *Kojiki* and *Nihongi* repeatedly mention the official *Nihi-name*, celebrated at the Court. At the present day it takes place on the 23rd of November, when the rice of the new season is offered up to the gods and tasted by the Emperor.[7]

The *Engishiki*[8] deals with the *Imu-bi no kashigi-dono no matsuri* (忌火炊殿祭) or "Service of the avoiding fire (i. e. fire lighted to avoid

[1] *Shinto*, p. 101.
[2] *Nihongi*, Ch. I, p. 27; ASTON, *Nihongi* I, p. 44; FLORENZ, *Jap. Myth.*, p. 100.
[3] Cf. the *Kokushi daijiten*, s. v. *kagura*, p. 561.
[4] FLORENZ, l. l. p. 100, note 34.
[5] Above, Ch. IV, § 3.
[6] ASTON, *Shinto*, p. 277.
[7] Cf. FLORENZ, *Jap. Myth.*, p. 205, note 94.
[8] *Engishiki*, Ch. II, 神祇二, 四時祭下, p. 131.

impurity), celebrated in the Cooking-hall." The first part of the name of this hall (not to be confounded with *kashiki-dokoro*) is pronounced *kashiki* in the kana-reading of the *Engishiki*, but there the *nigori* is always omitted. The *Kokushi daijiten*,[1] however, which uses to indicate the *nigori*, gives *kashiki-ya*, 炊屋, although the verb is not *kashiku*, but *kashigu*, to cook.[2] The *kashigi-dono* was the hall of the Imperial Palace, where the rice was cooked. The *imu-bi no go-han*, 忌火御飯, is explained in the *Kokushi daijiten*[3] as the rice yearly offered to the Emperor by the *Nai-zenshi* (a body of officials in the Imperial Household which had to prepare the Emperor's food)[4] in the early morning of the first day of the 6th, 11th and 12th month. The meaning of *hi wo imu*, 火を忌む, is said to be the following: "to strike new fire for changing the impure fire (*fujō no hi wo uchi-kae*)[5] in order to cook the rice for the Emperor, each time when sacrifices had to take place." Further, the *Kokushi daijiten* refers to the *Seikyūki*,[6] where we read that in the early morning of the first day of the sixth month *imu-bi* was made and four kinds of food were prepared for the Emperor, and that silver and earthen vessels were used.

The *Engishiki*, after enumerating the different offerings (again five-coloured, thin silk, cotton, hemp-cloth, rice-wine, fish, salt, etc.) presented at this ceremony, instructs us that before the *Niihi-name* service took place, a new Cooking-hall was built and the old one destroyed; the head of the Palace officials was the leader of the inauguration ceremony (the "suppressing service," to suppress all evil influences). Thus not only new, pure fire was used, but even a new, clean building for cooking the food was deemed necessary.[7]

ASTON says: "The avoidance of impurity in preparation for a festival was called *imi* (avoidance). The intending officiator or worshipper remained indoors (*i-gomori*), abstained from speech and noice, and ate food *cooked at a pure fire*."[8]

The *Imu-bi* was also called *Imu-ko*, written in the same way (忌火); thus the *Imu-ko go-han*, and the *Imu-ko-ya*, 忌火屋, were the *Imu-bi go-han* and the *Imu-bi-ya* (the building in the great sanctuary of Ise, where the *imu-bi* was drilled).[9] The *Imu-ko-ya-me*, 忌火屋女, were the ladies in charge in the *Imu-ko-ya* at the *Ohonihe*. "a more elaborate and sumptuous

---

[1] S. v. *kashiki-ya*, p. 580.

[2] Cf. the *Kanwa daijiten*, p. 795, s. v. 炊, *kashigu*.

[3] P. 250, s. v. *imubi no gohan*.

[4] 内膳司.

[5] 不浄の火を打かへ.

[6] 西宮記, written by MINAMOTO NO TAKA-AKI, who lived A. D. 914—982.

[7] L. l., p. 131.

[8] *Shinto*, p. 256.

[9] *Kokushi daijiten*, pp. 241. 251.

Nihi-name (new-tasting), or festival of first fruits, performed soon after the accession of a Mikado to the throne and, like our coronation ceremony, constituting the formal religious sanction of his sovereignty."[1]

Thus the kana-reading of the characters 忌火庭火祭 in the *Engishiki*[2] gives *Imuko niha (niwa)-bi no matsuri*. This service, which with sanction of the Empress[3] took place in the sixth month, was accompanied again with offerings of cotton, silk, common cloth, rice-wine, fish, etc. There was also a service of this name, celebrated on the first day of every month, with the sanction of the Empress and the Crownprince; the head of the Palace officials led the ceremony in the Department of the *Naizenshi*,[4] but the Crownprince led it in the department of the *Shuzenkan*,[5] both in charge of the Emperor's food. It were, says a note, the *niha-bi* which were sanctioned by the Empress and the Crownprince; but for the *imu-bi* they did not hold a special service. Yet these ceremonies were called "Services at the *imu-bi* and *niha-bi*, practised on the first day of every month." Again all kinds of offerings were presented to the gods.

The custom of presenting firewood to the Emperor or Empress, which rose in A.D. 675, may be connected with the kindling of new, pure fire in the Palace. We read in the *Nihongi* that on the 3rd day of the 1st month of the fourth year of the Emperor Temmu's reign (A.D. 675) "all the public functionaries, from the initial rank upwards, presented firewood."[6] The next year they did the same on the 15th day of the first month, and in A.D. 690, 694 and the two following years this date was fixed for the same ceremony. This day is the last of the New Year holidays. As we saw above,[7] it is the date of the Chinese lantern-festival, when the return of Light is celebrated not only by means of lanterns and candles, but also by *lighting a pile*. Thus the Japanese Court, being in the course of the Taikwa reformation, in which everything was altered in accordance with Chinese custom, had, of course, also taken up the vernal fire-festival of the 15th of the first month. Apparently the officials were allowed to present the firewood necessary for this occasion. From the Court the custom spread among the people, and even now-a-days bonfires are lighted from the New Years decorations of the gate, the *kado-matsu* and *shime-kazari*, on the 15th of the first month.

---

[1] ASTON, *Shinto*, p. 268.

[2] L. l., Ch. I, p. 112.

[3] 中宮准此.

[4] 内膳司.

[5] 主膳監.

[6] ASTON, *Nihongi* II, pp. 326, 330, 396, 414, 417, 419; *Nihongi*, Ch. XXIX, (Temmu Tenno), p. 507: 百寮諸人初位以上進薪; pp. 509, 554, 566, 568 sq.

[7] Above, Ch. II, § 7.

This ceremony is called *tondo*[1] or *sagichō*,[2] and so-called *kezurikake*[3] (wands whittled near the top into a mass of adherent shavings representing phalli) are burned at the same time. ASTON instructs us that this is the festival of the phallic *Sae no kami*, who avert evil influences. These gods of the roads, represented as phalli under the Chinese name of *Dōsōjin*[4] (Gods of the Roads), are worshipped by means of those bonfires. "In the Yamagata ken, wherever there are stone images of *Dōsōjin*, the phallic God of Roads, the boys at this time (on the 15th of the first month) make a bonfire of fir-trees and straw, and build for themselves a hut beside it. When the people assemble, they come out and fire it. If the dumplings made on the 14th are roasted in this fire and eaten, malignant diseases need not be feared during the ensuing half year. In Hitachi this hut is called the 'Hall of the Sai no Kami.' The embers are used for re-lighting the domestic fires or kept as charms against pestilence." ASTON also refers to the custom of giving out fire to the people on the last day of the year, practised by the priests of Gion at Kyōto. This fire, kindled from *kezurikake* after prayer, was transferred to a slow match, and used for rekindling the household-fires, the object being to prevent pestilence during the coming year. He adds that "the mythical burning of a *wobashira* (also a phallic emblem) by Izanagi in Yomi was probably suggested by some such custom."[5]

When reflecting upon these matters, we arrive at the conclusion that the ancient Japanese festival of the *Sae no kami*, taking place on the last day of the year, was mixed up with the Chinese Lantern-festival of the 15th of the first month. Both were of the same nature, namely vernal ceremonies to welcome the returning Light and to strengthen its vivifying power, in order to promote the resurrection of nature.

The name of *niwa-bi* is also given to the fire lighted in the garden for the sake of purification, when the Shintō funeral procession has left the house.[6] We have seen above, that a strong purifying power is attributed to fire.[7]

When considering the *imu-bi* and the *niwa-bi*, we see that they were mentioned together as belonging to one kind of ceremonies. Yet they were of a different nature, for the *imu-bi* were new, pure fires to cook the Emperor's food, whereas the *niwa-bi* had to drive away all evil influences, representing the fire of the sun with its vivifying, evil-destroying power.

---

[1] 爆竹, cf. BRINKLEY, *Dict.* s. v.; ASTON, *Shinto*, p. 191, writes *dondo*.

[2] 左吉長.

[3] 削掛, "partly shaved," cf. ASTON, l. l., p. 192.

[4] 道祖神.

[5] *Shinto*, p. 192 sq.

[6] Cf. LAY, *Japanese Funeral Rites*, T. A. S. J., Vol. XIX, Part III, p. 539.

[7] Ch. II. § 8.

§ 3. Services of the August Furnace.

The *Engishiki*[1] mentions four services in honour of the *Furnace*, celebrated on special occasions, apart from those performed on fixed days in the four seasons.

1. "Service for suppressing (calming) the roaring of the Furnace," *Kama no naru wo shizumeru matsuri.*[2]

2. "Service of the August Furnace."[3]

3. "Service of the August Well and the August Furnace."[4]

4. "Service of the August Furnace of the Empress" (sanctioned by the Crownprince).[5]

All these ceremonies consisted of presenting offerings to the gods of the Furnace (and in the third case also to the god of the August Well, from which the pure water for the *Oho-nihe* was drawn). These offerings were, as usually, silk, cotton, rice-wine, fish, salt &c., all enumerated with their quantities in the *Engishiki.*

Among the shrines where ceremonies took place on special occasions, a *Kamado no jinja*[6] is mentioned. We read in the same section of the chapter, that they who had touched the spot of a conflagration, had to purify themselves for seven days, if they would perform a sacrificial ceremony.[7] Finally, before leaving the *Engishiki*, we have to notice two "Shrines of Fire and Thunder," where offerings were presented in the 11th month.[8]

As to the necessity of purification for those who had touched the spot of a conflagration, this is evidence of such a fire having been considered *unclean.* ASTON[9] states that "persons who used such a fire (*kegarebi*[10]) for cooking, were unclean for seven days," namely fire made unclean by impure food which had been cooked on it. "Hirata suggests that the reason why Izanami was unable to return to the upper world after partaking of the food of Yomi was because of the unclean fire with which it had been cooked." Polluting fire was punished by the Fire-god of Atago,[11] and respect for fire (avoiding to stamp it out with one's foot) was believed by an authority as BAKIN to give immunity from conflagration.[12] It is clear

---

[1] Ch. III, 神祇三, 臨時祭. pp. 135, 139, 140.
[2] 鎮竈鳴祭. p. 135.
[3] 御竈祭, p. 135.
[4] 御井幷御竈祭, p. 139.
[5] 中宮御竈祭, p. 140.
[6] 竈門神社, p. 151.
[7] P. 157.
[8] P. 124.
[9] *Shinto*, p. 254.
[10] 穢火.
[11] *Shinto*, p. 369.
[12] *Shinto*, p. 329.

that the Emperor's food had to be kept specially pure, and this was done not only by celebrating the *Imuko niwabi* service of the sixth month, but also by means of monthly *imubi*. Further, the services of the Furnace, probably partly Japanese and partly due to introduction of Chinese conceptions, placed the fire, on which the food of the Emperor and his House was cooked, under divine protection.

§ 4. The use of the fire-drill.

The *Kojiki*,[1] in describing the abdication of Oho-kuni-nushi, says that the two gods sent down by the Sun-goddess, Take-mika-zuchi and Tori-bune, had succeeded in causing Oho-kuni-nushi and his two sons to retreat. The former having asked for a temple, "they built a heavenly august abode on the shore of Tagishi in the land of Izumo; and *Kushi-ya-tama-no-kami* (the 'Deity Wondrous-Eight-Spirits'), grandson of Minato-no-kami (the 'Deity of Water-Gates'), was appointed butler to offer up the heavenly banquet, when, having said prayers, Kushi-ya-tama-no-kami turned into a cormorant, went down to the bottom of the sea, took in his mouth red earth from the bottom, made eighty heavenly platters, and, *cutting sea-weed stalks, made a fire-drill mortar, and made a fire-drill pestle out of stalks of komo, and drilled out fire*,[2] saying: 'This fire which I have drilled, will I burn until etc.'"

As to the *komo*, CHAMBERLAIN remarks in a note[3] that this is supposed to be the same as, or similar to, the modern *hondahara* (*Halochola macrantha*). It is written with the character 蓴, according to WELLS WILLIAMS[4] "a water-vegetable of the gentian-family." The general sense of the god's words which we have omitted here because they are a true crux interpretum, is according to CHAMBERLAIN[5] as follows: "I will continue drilling fire for the God's kitchen, until the soot hangs down from the roof of the temple of the Ancestral Deity in Heaven above, and until the earth below is baked down to its nethermost rocks; and with the fire thus drilled will I cook for him the fish brought in by the fishermen, and present them to him in baskets wowen of split bamboos which will bend beneath their weight." SATOW,[6] following MOTOWORI, gives a somewhat different translation.

In a short lecture read before the Asiatic Society of Japan[7] SATOW describes an ancient fire-drill, called *hi-kiri-usu*,[8] "fire-drilling mortar." This "mortar" is, as BRINKLEY[9] explains, a small block of *hinoki* wood, having

[1] CHAMBERLAIN, *Kojiki*, p. 124: *Kojiki*, 上, 傳十四, 神代下, p. 49sq.

[2] 而鎌海布之柄。作燧臼。以海蓴之柄作燧杵而鑽出火。

[3] P. 127, note 36.

[4] P. 783, s. v. *shun*.

[5] P. 127, note 38.

[6] *Ancient Japanese Rituals* III. T. A. S. J. IX, p. 209.

[7] On March 9th 1878, T. A. S. J. VI, pp. 223—225.

[8] 燧臼.

[9] *Dict.*, p. 340, s. v. *hikiri-usu*.

a hole in the centre, into which the *hikiri-gine*[1] ("fire-drilling pestle": a dry stick of *hinoki*) is fitted in making fire. According to SATOW's description, however, there are many holes,[2] and "in order to give greater rapidity to the revolutions of the drill, a contrivance called *rokuro* (pump-drill) is adopted." "The wood of the *hinoki* ('fire-tree') (*chamaecyparis obtusa*) can be kindled by friction more readily than that of any other tree."

As to the use of the fire-drill SATOW states that this utensil is still employed at the present day for kindling fire for sacred purposes at the Shintō shrines of Ise, Kasuga, Kamo, Izumo and no doubt at many other temples. "In the household of the high priest of the Great Temple (*Oho-yashiro*) in Izumo, who traces his pedigree as far back as the Mikado does, the fire-drill is still in daily use."

Then SATOW speaks about the passage of the *Kojiki*, quoted above, and remarks that it is difficult to suppose that any kinds of seaweed can ever have been actually used for this purpose. He also refers to MOTOWORI's commentary on this passage, where we read that in Ise the drill was made either of *hinoki* or of *yamabiwa* (Meliosma rigida), an evergreen tree, also called *hi-uchi no ki*, "fire-striking tree."

In another passage of the *Kojiki* a "fire-striker" (*hi-uchi*, 火打) is said to have saved Prince Yamato-take's life, when the ruler of Sagamu set fire to the moor which the Prince had entered, deceived by the ruler's lies concerning some violent deity. The Prince found this fire-striker in the bag, presented to him by his aunt Yamato-hime. "Hereupon he first mowed away the herbage with his august sword, *took the fire-striker and struck out fire*, and, kindling a counter-fire, burnt (the herbage) and drove back (the other fire)."[3]

SATOW[4] translates *hi-uchi* by "steel," but MOTOWORI, as CHAMBERLAIN[5] remarks, would seem to have considered it to be a wooden fire-drill, as in his gloss on this passage he refers to the previous passage, where the fire-drill is explicitly mentioned. "He (MOTOWORI) also quotes an ancient text, in which 'a fire-striker of metal' is specially referred to, so that it would seem that all fire-strikers were not of that material."[6]

---

[1] 燧杵.

[2] Cf. the figure in the *Kokushi daijiten*, p. 784, s. v. *kiribi*.

[3] CHAMBERLAIN, *Kojiki*, p. 262; *Kojiki*, Keiko Tenno, 傳廿七, p. 99: 火打有其裏。於是先以其御刀苅燬草。以其火打而打出火。著向火而燒退還出。

[4] *Anc. Jap. Rit.*, T. A. S. J. IX, p. 202.

[5] CHAMBERLAIN, l. l., p. 262, note 4.

[6] A *Hi-uchi yama*, 火打山, in Tosa province is mentioned by YOSHIDA TŌGO in his *Dai Nihon chimei jisho*. Vol. I, p. 1359, s. v. Kami no kae, as well as a *Hi-uchi saki*, 火打崎, in Yamato (l. l. I, p. 243). It is remarkable, that the name of the "Hi-uchi castle" in Echizen (l. l. II, p. 1870) is written 燧城址 as well as with 火打, which points to the fact, that the character 燧 was also

The *Nihongi* gives the same tale, but here brigands of Suruga try to kill the Prince in this way. "But the Prince, seeing that he had been deceived, *produced fire by means of a fire-drill* (燧), and, kindling a counter-fire, succeeded in making his escape."[1] This is apparently a wooden fire-drill, but the "fire-striker" of the *Kojiki* was probably a flint and steel, as also ASTON supposes.[2] The Chinese texts have taught us that the 木燧 or 鑽燧 is the wooden fire-drill, whereas the 金燧 or 鑒燧 are the *yang-sui*, 陽燧 (the sun-mirror) and the *yin-sui*, 陰燧 (the moon-mirror), used for obtaining "bright fire" (明火) and "bright water" (明水). The sun-mirror and the moon-mirror do not appear to have been used in Japan, for the *hi-kagami*, mentioned above,[3] which Ame no hihoko, the Korean prince, presented to the Emperor, was stored away and only preserved as a divine treasure, and the *yata-kagami*, although worshipped as an emblem of the Sun-goddess, was not a "sun-mirror" in the Chinese sense, i. e. it was not a utensil to draw fire from the sun.

In China the sacrificial fire and that of the torches for the Court-yard of the Palace (the "bright fire") was taken from the sun by means of a sun-mirror, and the "new fire" for the daily use of the Emperor and the people was made by means of the fire-drill. In Japan, however, the latter was used for both purposes, and the name of *kiri-bi* (鑽火) or drill-fire was applied to all kinds of sacrificial fire, even when it was not produced in this way. This must be the reason of the fact that it is also written 切火 (*kiri-bi*), which means "divided fire," and that we find it

---

used in the sense of fire-striker: also the *Hi-uchi*-peak in Iwashiro (l. l. III. p. 3958) is written 燧嶽. Other geographical names connected with fire are *Hi no yama*, 火山, in Aki (where in A. D. 618 trees of the Thundergod, so-called "Thunder-trees," were hewn down by order of the Empress Suiko, for building a ship. This was done without any evil consequences, because the Thundergod was worshipped with sacrifices beforehand: l. l. I. p. 1128): *Hi no kuni*, 火國, the "Land of Fire" (the ancient name of Hizen and Higo, thus called because in A. D. 88 the Emperor Keikō's vessel was led there by a divine fire, according to the *Nihongi*, Ch. VII, 15. ASTON I, p. 198: YOSHIDA, l. l. I. pp. 1550. 1633): *Hi no kawa* and *Hi no mura* in Higo (l. l. I, p. 1719); *Hi no saki* in Ōsumi (l. l. I, p. 1797); *Hinaya no ura*, 火流浦, in Higo (l. l. I, p. 1728); *Hifure*, 火邑, in Higo (I, p. 1718); *Hidama-tōge*, 火玉峠, and *Hidama-mura*, afterwards written with 氷 instead of with 火, in Iwashiro (III, p. 4002); *Hitori-sawa*, 火取澤 (written thus in the *Azuma kagami*, but now with 氷) in Musashi (II, p. 2770).

[1] ASTON, *Nihongi* I, p. 205: *Nihongi*, Ch. VII, p. 145: 王知被欺。則以燧出火之。向燒而得免。

[2] L. l., note 2.

[3] Above, Ch. IV, § 2.

wrongly explained in BRINKLEY's dictionary as a synonym of *uchi-bi* (打火, also written 燧火, the character 燧 apparently being also used for striking fire), "fire got by striking together flint and steel."

ASTON rightly points out that the fire-drill is so universally used all over the world, that we need not suppose it to have been borrowed from India or China. As to its use in the sanctuary of Izumo the same eminent scholar tells us the following. "The priests of Izumo have always used pure fire produced in this way (i. e. by means of the fire-drill, as the god Kushiyadama did in the service of Oho-na-mochi, i. e. Oho-kuni-nushi), and pure water from a special well called the *Ama no mana-i* ('true well of Heaven'). At the present day, when the office is transmitted from one high priest to his successor, they proceed to the 'Shrine of the Great Precinct,' where the ceremony of 'divine fire' and 'divine water' is held. The original fire-drill, given by Amaterasu to Ame-no-hohi and preserved as the chief treasure of the shrine, is carried in a bag slung round the neck of the chief priest, who solemnly delivers it over to his successor. This ceremony is called *hi-tsugi* (fire-continuance)..... The old fire-drill was worshipped every New Year's day at Izumo at a festival called *hi no matsuri* ('fire- or sun-festival'). A fire-drill was among the objects carried in procession at the *Oho-nihe*, or coronation-ceremony, and was used to produce the fire used for cooking the sacred rice offered on this occasion."[1]

As to the *Oho-nihe*, he also says: "The preparation of the *sake* for the ceremony was preceded by worship of the Well-god, the *Furnace-god*, and the *Sake*-god. The first fire was produced by a fire-drill. The Brewer-maiden (*Saka-tsu-ko*, an unmarried girl of good family) began to turn it, and the Rice-fruit-lord (*Inami-no-kimi*) continued the work. A third official blew the fire and the attendants then kindled a torch with it. All the utensils had been provided by the *Imbe* with great care, performing *harahi* and worship at every step."[2]

With regard to the bonfires which we conjectured above[3] to have been originally lighted throughout Japan *on the last day of the year* in honour of the *Sae no kami*, in order to avert pestilence, which ceremony was afterwards mixed up with the Chinese lantern-festival of the 15th of the first month, we may compare a passage of a modern Japanese writer, referred to by ASTON. This author in the following way describes a festival celebrated at the Gion sanctuary in Kyōto on the last day of the year. "A big bonfire burns within the precincts of the shrine. It has been kindled from a year-old flame tended in a lamp under the eaves of the sacred building, and people come there to light a taper, which, burning before the household-altar, shall be the beacon of domestic prosperity. At 2 A. M. the Festival of Pine Shavings takes place. A Shintō priest reads a ritual. His colleagues obtain a spark *by the friction of two pieces of wood*, and set

[1] *Shinto*, pp. 257 sq.
[2] *Shinto*, pp. 272 sq.
[3] Ch. V, § 2.

fire to a quantity of shavings packed into a large iron lamp. These charred fragments of pine-wood the worshippers receive and carry away as *amulets against plague and pestilence.*" [1]

Thus the ancient way of making fire by friction of wood is still believed to give pure fire, able to drive away all demons of disease, especially when it is a vernal fire, representing the reviving Sun.

We have seen above, that the fire-drill was also used at the *Hi-shizume* or "Fire suppressing" festival, when fire was lighted at the four outer corners of the Imperial castle, and sacrifices were offered up to *Ho-musubi*, the Fire-god. According to the *Engishiki* this took only place at the end of the sixth month, i. e. in the period of "Great Heat," when the Sun showed its entire scorching power, but the *Ryōgige* mentions it a second time in the last month of the year. If the *Ryōgige* is right, it was actually only a service to calm down the destroying power of fire, and not of the Sun, for at the end of the year the Sun is to be *strengthened* by bonfires instead of to be *suppressed*. If the *Engishiki* is right, however, we might guess that its original purpose was to calm down the scorching heat of the Sun by worshipping its representative, the fire. At any rate *pure fire* was made on this occasion in the old traditional way, by means of the fire-drill.

The *imu-bi* were also drilled, if we may believe the *Matsu-no-ya hikki*,[2] and perhaps the *niwa-bi* were prepared in the same way; but the *Kokushi daijiten*, quoted above, spoke of "changing the impure fire by *striking*" (*uchi-kae*) in explaining the *imu-bi*.

§ 5. *The fire-walking ceremony.*

Twice a year, in April and September, fire-walking (*hi-watari*.[3] "fire-crossing") takes place in the compound of the Ontake-shrine in Kudan, Kanda district, Tōkyō. PERCIVAL LOWELL describes this ceremony in his usual, humorous way,[4] and CHAMBERLAIN gives a condensed account of this description in his *Things Japanese* s. v. Fire-walking. The writer of the present treatise also witnessed the scene in April 1906. The priests, after having exorcised the bed of charcoal by means of finger-twistings, salt and sparks from a flint and steel, rub their feet with salt and twice stride over the burning floor. Then men, women and children follow, many of them crossing the fire-bed several times. No mention is made of taking the charcoal home, as is the case in China, where the same ceremony takes place in the beginning of April.[5] CHAMBERLAIN, FLORENZ and LOWELL consider it to be a *fire-ordeal*, like that of Ninigi's consort, described in the *Kojiki* and the *Nihongi*. Her fidelity being suspected by her husband, she proved her innocence by setting fire to the parturition-house and coming

[1] *Shinto*, p. 258.

[2] Vol. III, Ch. XCIV, no. 45 (*imu-bi*), p. 512.

[3] 火渡.

[4] *Occult Japan*, pp. 47 sqq.

[5] Cf. above, Ch. II, § 6.

forth unhurt with her three children.[1] ASTON remarks on this passage: "The ordeal by fire is here alluded to. In later times the ordeal of boiling water was also practised. Both customs are kept up by Shintō devotees in modern times." The same scholar says elsewhere[2]: "At the present day plunging the hand into boiling water, *walking barefoot over a bed of live coals* and climbing a ladder formed of sword-blades set edge upwards are practised, not by way of ordeal, but to excite the awe and stimulate the piety of the ignorant spectators." As to LOWELL, he tries to explain the ceremony as follows. "Walking over the coals with impunity is attributable only in part to virtue in the performer. Immunity from harm is chiefly due to the fact that the fire has lost its power to burn. It has parted with its spirit. Materially considered, the fire is still there, but spiritually speaking it is extinct. This is why, when it has been once exorcised, the veriest tyro may cross it without a blister. The spirit of water has descended to it from the moon and driven the spirit of fire out of the coals." If this be right, the ceremony is not at all an ordeal, for anybody may cross the fire unhurt. And in fact, it is not an ordeal, and it has no connection whatever with the mythical tale of Ninigi's wife.

The fire-rituals of China and other countries, treated above, have taught us that the *hi-watari*, performed in April, is simply a solar fire-ceremony, celebrated in the third month of the old calendar, after the vernal equinox, in the time of "Pure Brightness,"[3] when the sun is becoming stronger and stronger. The fire, as in China and elsewhere, represents the vivifying heat of the sun, *purifies* those who walk over it and gives them strength and health, destroying the demons of disease. In September it must refer to the autumnal equinox, when the defeat of Light is approaching and the Sun is to be strengthened by means of his representative, the fire. Also this fire, representing the Sun, has, of course, the same purifying, strengthening power as that of spring. As regards LOWELL's explanation concerning the spirit of water called down from the moon to drive out the spirit of fire, this may be partly right. If the spirit of fire were driven out, its purifying, strengthening power would have been lost at the same time; but it is exorcised, like in China, by means of mystic signs, salt and sparks from a flint and steel (probably the ancient way of lighting these fires). Then it may be that the spirit of water is called down from the moon to suppress the burning power of the fire, without, however, driving out its spirit, which represents the purifying, vivifying light of the Sun.[4]

---

[1] CHAMBERLAIN, *Kojiki*, Sect. XXXVIII, p. 143; ASTON, *Nihongi* I. p. 88; FLORENZ, *Jap. Myth.*, Ch. III, pp. 176 sq.

[2] *Shinto*, p. 348.

[3] 清明.

[4] In olden times a "fire-running" ceremony was performed by "male *wu*" (巫, *miko* possessed by a god and dancing religious dances) at the festival of the *Hi-hashiri jinja*, 火走神社, or "Fire-running shrine" on Mount Inu-naki, near *Shippō taki*, "Seven Treasures (*Sapta ratna*) Waterfall," in Izumi. The god of this

Chapter VI.

Conclusions.

§ 1. China.

When recalling the facts, treated in the three first chapters of this section, we see the great importance of Fire in the Taoistic system.

First of all the *Yih-king* taught us, that the trigram *Li*, ☲, represents *fire*, *light* (*brightness*), *lightning*, the *Sun*, the *South*, a *pheasant* (i. e. the *Red Bird*, referring to the South), and the *eyes* (being, like fire, bright outside and dark inside). It mounts, and K'an (representing Water) descends. The hexagram *Li*, formed by doubling the trigram *Li*, by its nature of "double brightness" is a divinatory symbol of firmness, correctness, success and good fortune. Only its third line, considered to show a position like that of the declining sun, by this decline of light is thought to predict evil; in all other respects this hexagram indicates virtue and felicity.

Then came the *Cheu-li*, to tell us about the ancient fire ceremonies of the Cheu dynasty, so many centuries before our era. We saw the great difference between the two offices, instituted to perform those ceremonies, which were very different from one another in nature as well as in ritual.

The *Sze-kwan* had the task of renewing the earthly fire, which they did in the four seasons, five times a year. The *Cheu-li* speaks only about the four seasons, but Hwai nan-tsze instructed us that it happened five times, in accordance with the Taoistic division of the year into five periods: spring, summer, the last month of summer, autumn and winter, respectively referring to the East, South, the Centre, West and North and connected with the colours blue (green), red, yellow, white and black. The kinds of wood used in the five periods varied according to these colours, because the fire they produced was said to be blue, red, yellow, white or black. On these five occasions the *Sze-kwan* extinguished the old fire and kindled the new, in order to save the country from the diseases of the time. Comparison with the fire-ceremonies of many other peoples, ancient and modern, taught us that this "new fire" represented the Sun, whose fructifying power was thus magically strengthened, so that all demons of disease were driven away by the vivifying, purifying virtue of the Sun and his earthly representative, the pure fire in the Palace.

In the third month of spring and autumn, however, the *Sze-kwan* had a second task, namely to "bring out the fire" (in spring) and to "bring in the fire" (in autumn). This "bringing out and in" apparently consisted of carrying the fire out of the special hall of the Palace where it was

waterfall is mentioned in the *Engishiki*, and it was at his festival, that the "fire-running" ceremony took place. The *Meisho zue*, quoted in Yosnida's *Dai Nihon chimei jisho* (I, p. 352) does not tell us at what time of the year this ceremony was performed; probably at the end of spring. They ran over the fire and were probably thought to be possessed by the god of water.

kept burning during the season, and returning the fire in autumn. This was done in accordance with the rise and sinking of Antares, the "Fire-star," the messenger of the Sun's victory and defeat. The people followed their example. If the fire were brought out before Antares had appeared, calamity was thought to be imminent. This fire, renewed and brought out and in by the *Szĕ-kwan*, represented the fire for daily use, for burning pottery and melting copper, and not that for the sacrifices and the torches used on those occasions.

The "Prohibition of fire" took place in spring and autumn; in later times this was limited to spring, as well as the renewal of the fire. This prohibition, in the Cheu dynasty proclaimed in the Palace by the *Kung-ching* and in the Empire by the *Szĕ-hüen-shi*, was followed by three days when no fire was burnt whatever. In later times these three days, falling only in the beginning of April, i. e. at the end of the second month of spring, were called "Cold Food." Then new fire was drilled by means of the fire-drill, and the *Ts'ing-ming*, the Festival of "Pure Brightness," was celebrated with thousands of new, pure fires. About the same time the ceremony of "treading fire" took place, the bed of live charcoal apparently representing the fire of the victorious sun, giving strength and health and purity to the people and causing their cattle to prosper. The same blessing power was attributed to the bonfires representing the vernal sun, lighted on the 15th of the first month, and jumped over by the crowd.

When returning to the *Cheu-li*, we find the task of the *Szĕ-hüen-shi* being quite different from that of the *Szĕ-kwan*. The latter by means of the fire-drill made the earthly fire, the former by means of the sun and moon mirrors took the "bright fire" from the sun and the "bright water" from the moon, that it might be used at the great sacrificial ceremonies of the State.

The sun-mirror was a concave copper disk, which was heated by rubbing and then held up towards the sun at noon; the rays, thus concentrated, were received by mugwort which soon caught fire. The moon-mirror was a big frog (the animal well-known for its connection with rain and water), which was also rubbed intensely and then held up towards the full moon: the dew, supposed to descend from the moon, was then caught in a copper basin. According to other commentators the moon-mirror was a pearl or a square stone (*square* belonging to *Yin*, and *round* to *Yang*), but KAN PAO says that both mirrors were made of copper. As a sun-mirror also a big crystal ball or a ball of ice might be used. The sun-mirror was called *Yang-sui* (陽燧, "Yang-fire-producer"), or *Yang-fu* (陽符, "Yang charm"), the moon-mirror *Yin-sui* (陰燧, "Yin-fire-producer"), *Yin-fu* (陰符, "Yin charm"), or *Fang-chu* (方諸, "Square *chu*"). The sun-mirror had to be cast at noon on a *ping-wu* day (relating to fire and the South), the moon-mirror (i. e. apparently the copper basin used to catch the dew) at midnight on a *jen-tszĕ* day (relating to water and the North). The sun-mirror was also used to obtain pure sun-fire for preparing moxa.

The *Li-ki* gave us information about *Yen-ti*, "The Blazing Emperor," i. e. *Shen-nung*, the god of Agriculture, who rules the South, and about *Chuh-yung*, the former being the ruler, the latter the patron-spirit of the three months of summer. Sacrifices were then made at the furnace, lungs were the principal offerings, and the special days of the "Blazing Emperor" were *ping* and *ting* days (referring to fire and the South). His musical note was *chi*, corresponding to fire.

HWAI NAN-TSZĔ instructed us that the Red Bird was *Yen-ti's* animal, and that his spirit was the "Sparkling Deluder," i. e. the planet Mars. This planet, who ruled the drought, was evidently supposed to represent the god's scorching power. *Yen-ti*, ruler of the South. Summer and Fire, was probably originally the Sun himself.

His assistant *Chuh-yung* was called *Chu-ming*, the "Red Brilliant One," by HWAI NAN-TSZĔ, who also designated him "the Red Emperor." Other writers, however, always identified *Yen-ti* with the "Red Emperor," and called Chuh-yung the "Spirit of Fire." This is the Kitchen-god, i. e. the God of the Furnace (the domestic hearth), at the present day distinguished from the "Spirit of Fire," but originally one and the same deity. Now the "Spirit of Fire" rules the destroying fire and is invocated for protection from this, whereas the Kitchen-god is god of the domestic fire, the intermediary between men and the Emperor of Heaven.

The *Li-ki* further taught us that the Emperor celebrated the beginning of summer in the southern suburbs, and that during the three months of summer he was dressed in red, wore a carnation jade, and rode in a vermilion carriage, drawn by red horses and carrying a red flag. About midsummer, at the time of struggle of Yin and Yang, it was forbidden to burn wood for charcoal, in order not to hurt the spirit of fire by extinguishing it, and in this month no fires were to be kindled (out of doors), probably from fear to cause drought by magically making Yang too powerful.

The *Pen-ts'ao kang-muh* brought us the ideas of the *Sing-li* philosophers and the medical writers of the Sung dynasty. They distinguished three kinds of fire, namely Heavenly, Terrestrial and Human Fire. The Heavenly Fire consisted of fire of the sun, stars, dragons and thunder, the two former belonging to Yang, the latter two to Yin. The Terrestrial Fire contained five kinds: three Yang (produced by drilling wood, striking stone or tapping metal) and two Yin (fire of petroleum and that which burns within water). The Human fire was divided into one Yang kind (the Ruler-fire), and two Yin kinds (the Minister- and Samādhi-fires). Thus there were six Yang and six Yin fires. Those of Yang burn plants and wood and may be extinguished by means of water; those of Yin do not burn plants and wood, are increased by water and extinguished by fire.

Beyond these classes there are many other kinds of fire, e. g. the "Cold Fire of the Lonely Mound," i. e. volcanic fire, the "Yang blaze of the midst of the marshes," the "Demon's fire of the wilderness," the "vital spirit of gold and silver," fire of insects, *lin*-fire, etc., all except the volcanic fire to be included in one term: *ignes fatui*. Phantasy invented fire-eating

birds, fire-tortoises and fire-rats, the latter two born in fiery earth or in the midst of fires of the wilderness.

Medical science was especially interested in the *Human Fire*. The *Ruler-fire*, belonging to *Yang*, was said to have its seat in the heart and the small intestines, whereas the *Minister-fire*, belonging to *Yin*, after rising from a special anatomical space, and erring about in the three *tsiao* (between the heart and groin), was believed to take its seat in the liver, the gall and the kidneys. It rules the Gate of Life, i. e. the right kidney, or a supposed passage between the rectum and bladder for the semen. The Ruler-fire consists of five Yang fires, representing the five natures, which after the knowledge, emitted by the *shen* (soul), cause the feelings and movements; for all movement is ruled by fire. As to the Minister-fire, this is evidently the power of procreation, for which reason it is called by some scholars a heavenly fire implanted into mankind, whereas others consider it as a *yin*-fire and a destroyer of health. In fact, if the Ruler, seated in the heart, exercises a good control over this Minister, the procreative power acts as a heavenly blessing; but badly ruled it ruins the body.

The *Samādhi*-fire was not mentioned by the *Sing-li* philosophers, probably because it was a Buddhist term, not worth attention.

Moxa, i. e. burning mugwort applied as a cautery, was believed to cure all kinds of diseases, especially when prepared by means of pure fire, obtained from the sun (by means of a sun-mirror) or produced by boring wood of the accacia sophora by means of a fire-drill. Otherwise a lamp with sesamum oil or a wax-candle were to be used. The so-called "sacred needle-fire," the "sacred needle of the thunder-fire," the "lamp-fire" and the "lamp-flower (wick)" were all cauteries used by the Chinese doctors, whose science was entirely adopted by docile Japan.

§ 2. *Japan.*

The *Kojiki* and the *Nihongi*, the *Engishiki* and the *Ryōgige* were the ancient Japanese books which gave us information about the Fire gods and festivals of old Japan. The works of prominent European Japanologists, SATOW, CHAMBERLAIN, ASTON and FLORENZ, were of the greatest value to us in studying these matters.

Kagu-tsuchi, the "Shining Elder," also called *Ho-musubi*, the "Fire-Producer," appeared to be the principal fire-god of Japan. His birth caused his mother Izanami's death, and for this reason his father Izanagi killed him with his sword, cutting his body into three pieces. Then several gods were born from these pieces and from his blood. Some of these deities were gods of fire or thunder themselves.

This fire-god had an important cult on the top of Mount Atago near Kyōto, where he was worshipped as a protector from conflagration. He was also called a thunder-god and declared by the Buddhists to be a manifestation of Shōgun Jizō, the warlike "Conqueror of the Armies," whose principal shrine was erected on this mountain, and upon whom they transferred the Shintō god's function of a protector against fire. Fire, thunder and

war were considered to be closely connected. Thus from the eighth century Atago's Shintō and Buddhist cults began to prevail all over the country, and on many mountains sanctuaries were dedicated to Ho-musubi and Shōgun Jizō.

Two other gods, worshipped in historical times as war-deities, whose *shintai* or "god-bodies" were swords, originally seem to have been gods of thunder and fire. Their names were *Take-mika-zuchi*, "Brave (strong)-Awful-Father" (written 建御雷之男神, the "Brave August Male Deity of Thunder"), and *Futsu-nushi*, probably (according to ASTON's hypothesis) a Korean "Fire-Master." The former was said to have been born from *Kagu-tsuchi's* blood that stuck to the upper part of Izanagi's sword, the latter to have been produced from the same Fire-god's blood dripping from the sword. They were sent down together to pacify the earth before Ninigi's arrival. Their cults were so closely connected in their oldest sanctuaries at Kashima, Kadori and Kasuga, that they were even considered to be one and the same deity by such an eminent Shintō scholar as HIRATA was. Yet they were different deities, although of the same nature and closely associated in myth and worship.

The *Kojiki* mentions a pair of deities, a male and a female, children of the Great Harvest Deity, who were said to be identical with the "Deity of the Furnace," *Kama no kami*, written 竈神, like *Tsao-shen*, the Chinese "Spirit of the Furnace." Also the "Deity of the Fire in the Yard" and the "High Deity of the Fire in the Yard," *Niha-tsu-hi no kami* and *Niha-taka-tsu-hi no kami*, children of the same Great Harvest Deity and the same Princess, were similar gods. To-day two gods of the furnace, *Kamado* and *Kudo no kami*, are universally worshipped. Although cults of hearth-gods are very common throughout the world, the Japanese *Kama no kami*, not known in myth and ritual (for only Kudo and Kobe no kami were honoured with *norito*) must have been borrowed from China, i. e. this deity must be the Chinese Kitchen-god, the "Spirit of the Furnace," identified with original Japanese hearth-gods.

Among the Japanese *fire-festivals* the *Hi-shizume* (called by SATOW and ASTON *Ho-shizume*) *no matsuri*, i. e. the "Fire-calming (suppressing)-service" was the most important service. The *Ryōgige* and the *Engishiki* gave us details about its time (the sixth and twelfth month), its performers (the *Urabe*, i. e. the Diviners), its place (the four outer corners of the Imperial Palace), the way in which fire was produced (by means of a fire-drill), the *norito* read in honour of *Ho-musubi*, the Fire-god, and the offerings presented to him (silk, cotton, rice-wine, fish, salt, &c.).

Uzume's fire, kindled before the Rock-cave, was the prototype of the *niha-bi* (*niwa-bi*) or "Courtyard fires." Their name reminds us of the two children of the Great Harvest Deity, mentioned above, and they were actually lighted at the great Harvest festival, the *Nihi-name* or "New-tasting," celebrated at the Court, and, although not officially, at the shrines and in private houses. These "Courtyard fires" were apparently sun-charms, representing the sun with its vivifying, evil-destroying and purifying power,

and magically strengthening this luminary in its struggle against the Darkness. In this way the fires of the festival of the phallic *Sae no kami*, the spirits of vegetation, may be explained, and its original date must have been the end of the year instead of the 15th of the first month. The fact that at the present day those bonfires are lighted on that date shows that the ancient Japanese festival has been mixed up with the Chinese Lantern-festival. Both were vernal fire-ceremonies to strengthen the reviving sun. Even in the seventh century this Chinese ceremony seems to have been adopted by the Court, judging by the fact that from A. D. 675 firewood used to be presented to the Emperor on that very day.

The *imu-bi* or "avoiding (impurity) fires." although in the *Engishiki* mentioned together with the *niha-bi* as belonging to one kind of ceremonies, were of a different nature, for they were only new, pure fires to cook the Emperor's food. On the first day of the sixth month the so-called *Imu-ko niha-bi no matsuri* (*imu-ko* being another name for *imu-bi*) was celebrated at the Court, and another service of the same name took place on the first day of every month. A third ceremony was the *Imu-bi no kashigi-dono no matsuri*, or "Service of the *imu-bi*, celebrated in the Cooking-hall." These fires were lighted in the old traditional way, by means of a fire-drill (according to the *Matsu-no-ya hikki*) or by striking a flint and steel (according to the *Kokushi daijiten*). At the *Oho-nihe*, celebrated soon after the accession of an Emperor to the throne, *imu-bi* were made by the *Imuko-ya-me*, the ladies in charge of the *Imu-ko-ya*, and also by the *Saka-tsu-ko* or "Brewer-maiden," who drilled the first fire for the preparation of the *sake*.

Four services in honour of the Furnace, all performed at the Court, are mentioned in the *Engishiki*. Impure fire made impure food, and vice versa. Therefore the food of the Emperor and his House had to be placed under special divine protection. Whoever had touched the spot of a conflagration (i. e. of impure fire) had become unclean and had to purify himself in a religious sense for seven days before being allowed to perform a sacrificial act. The Fire-god of Atago punished those who polluted fire, and respect for fire was rewarded by immunity from conflagration.

The *fire-drill*, known all over the world, was also common in old Japanese Shintō ceremonies, and is still used to make pure fire in the ancient shrines of Izumo, Ise, Kasuga, Kamo, &c. It was made of *hinoki* or *yamabiwa* wood, and consisted of a "mortar" (*usu*) and a "pestle" (*kine*). The *Kojiki* mentions the fire-drill of Izumo and the "fire-striker" of Prince Yamato-take, whereas the *Nihongi* says that the latter used a fire-drill. At the Oho-nihe as well as at the festival of the *Sae no kami*, celebrated on the last day of the year, and at the *Hi-shizume* service fire was made by means of the fire-drill. It was the ancient instrument for preparing pure fire, as well for daily use as for sacrificial purposes, whereas in China the sun-mirror served to draw the sacrificial "bright fire" from the sun.

The *sun-mirror*, introduced from Korea, was only preserved as a divine treasure, but never used or imitated. The fire-drill was apparently considered a sufficient means for preparing all kinds of pure fire.

The *fire-walking* ceremony, finally, which still takes place in April and September, is in my opinion not an ordeal, but, like the similar rituals of China and other countries, a solar ritual referring to the vernal and autumnal equinox. The fire represents the sun, which is magically strengthened in its rise and decline. Walking over this sun-fire, which is exorcised beforehand, imparts purity and strength, and drives away the demons of disease.

SECTION II.

Ignes fatui in China and Japan.

A. In China.

CHAPTER I.

Old blood, having been the vital spirit, i. e. the *yang*-soul in its operative energy, forms ignes fatui.

§ 1. Blood identified with the soul.

Part I of Book II of DE GROOT's *Religious System of China* (Vol. IV, The Soul in Philosophy and Folk-conception) gives us ample information about the Chinese ideas on the human soul.

There we find quoted the following passage of the *Lun heng*:[1] "That by which a man lives is his *tsing k'i* (精氣); it is extinguished at his death. *For it is his blood-pulses that form tsing k'i*, and whereas these pulses stop on his death, the *tsing k'i* is then quenched ... When a man dies, his *tsing shen* (精神) ascends to Heaven ... The *tsing shen* is hidden in the body like paddy or rice in a bag, and when the individual is dead, his body rots and his *tsing k'i disperses*, just the same as rice drops out of a bag in which there are holes, because it is rotting."[2]

"Medical authors," says DE GROOT, "in general are wont to declare in their writings that the blood is 'the mansion of the *shen*.' 神之舍, or even the *shen* (the *yang*-soul) itself."[3]

The philosopher HWANG KAN[4] (A. D. 1152—1221) stated that "the blood is the *tsing*;" also CHEN TEH-SIU[5] (A. D. 1178—1235) considered the *tsing* "to be in the bloody substances;" but he added: "they belong to *yin*, because they moisten and feed the whole body, like water, which is *yin*, does the earth."[6] This shows that the latter scholar thought the *tsing* to

[1] 論衡, written in the first century A. D. by WANG CH'UNG, 王充.

[2] *Rel. Syst.*, Vol. IV, p. 11.

[3] L. l. IV, p. 82. Cf. FRAZER, *Golden Bough* I_2. p. 353: "blood of an animal contains the life and spirit of the beast," a widely spread conception.

[4] 黃幹.

[5] 陳德秀.

[6] *Sing-li ta ts'üen shu*, Ch. 28, quoted by DE GROOT, l. l. IV, p. 81.

belong to *yin* instead of to be the *yang*-soul in its operative energy. In the same way the kidneys were sometimes said to be the seat of the *tsing*.[1]

As to the two souls, attributed to man by ancient Chinese philosophy, DE GROOT states the following. "The *shen* (神) or immaterial soul emanates from the ethereal celestial part of the Cosmos, and consists of *yang*-substance. When operating actively in the living human body, it is called *k'i* (氣) or "breath," and *hwun* (魂); when separated from it after death, it lives forth as a refulgent spirit, styled *ming* (明)."

"The *kwei* (鬼), the material, substantial soul, emanates from the terrestrial part of the Universe, and is formed of *yin*-substance. In living man it operates under the name of *p'oh* (魄), and on his death it returns to the Earth."[2]

Concerning the *tsing* (精) DE GROOT refers to the *Tso ch'wen*,[3] which says: "When a man is born, the first thing that develops in him is what we call his *p'oh* (魄); after the *p'oh* is produced, we denote the *yang*-substance (that is in him) by the name of *hwun* (魂). Things of all sorts and kinds being subsequently used and handled by him, his *tsing* (精) increases, his *hwun* and *p'oh* being thereby strengthened; and as a consequence he obtains a *tsing* perfectly sound and vigorous, and, in the end, a *shen* or *ming* (明)." From a series of passages DE GROOT arrives at the conclusion that the *tsing* "must signify a certain force or fluid that dwells in man, constituting the working energy of his soul, its effective power. Souls devoid of it cannot manifest their existence; the *tsing* is, accordingly, the *vital spirit*, so that for every individual from whom it disappears, death is imminent."[4]

"*Tsing k'i* and *tsing shen* are compounds, the literal signification of which is *k'i* or *shen* possessed of *tsing* or operative energy, and both are much used, as well in books as in common parlance, as *synonyms of tsing*, that is to say, in the sense of vital spirits."[5]

"The *k'i*," says the *Li-ki*,[6] issues forth (after death, the *kwei* accompanying the body into the earth) and manifests itself on high as shining *ming* (light) (昭明)." Thus the *Yang*-soul as well as the *Yin*-soul return to their sources. Primitive belief, however, knew only one soul, the *kwei*, residing in the grave, and when abstract reasoning had invented the *shen*, *k'i* and *ming*, ancient tradition caused the *shen* to be represented (as regards the disposal of the dead) as continuously dwelling about the grave.[7]

[1] Cf. DE GROOT, l. l., p. 71.

[2] L. l., p. 5.

[3] Seventh year of Chao's reign, *Rel. Syst.*, l. l., pp. 9 sq.

[4] L. l., p. 10.

[5] L. l., p. 11.

[6] Sect. 禮運. III, quoted l. l., p. 3.

[7] L. l., p. 6.

The *Li-ki* also instructs us that a burnt offering was presented to the *k'i*, whereas the millet, livers, etc., offered to the *p'oh*, were not burnt.[1] DE GROOT remarks on this passage that the sacrifice to the *Yang*-soul was apparently presented by means of *fire*, in the light of *burning wood*, and at *day-break*, because fire, heat and light were likewise emanations of the great universal *Yang*.

"The heart," says LIU NGAN (the author of the *Hwai nan tszĕ*, who died B.C. 122) in his work entitled *Hung lieh kiai*,[2] "is the principal organ of the body, and the *shen* is the heart's most precious element."

The *Poh hu t'ung i*[3] (written in the first century of our era), which states that the *sing* (性, the innate natural character) has its origin in *Yang*, whereas the *ts'ing* (情, the passions) are evolutions from *Yin*, says that the heart "consists of the operative energy of the element Fire,"[4] and as it represents Fire, its colour is red. It refers to ceremonies and rites, "because in the South (the region assimilated with Fire), the estimable *Yang* has the upper hand, while the less estimable *Yin* underlies there, and in ceremonial and rites, likewise, difference is kept in view between those of high rank and those in low rank."

Thus we see that the *shen* or *k'i*, i. e. the *Yang* soul, resides in the heart, which consists of the vital spirit of Fire. This reminds us of the later ideas of the Sung philosophers about the "Ruler-fire," which had its seat in the heart. This "Ruler-fire" belonged to *Yang*, whereas the "Minister-fire," residing in the liver, gall and kidneys and to be constantly controlled and ruled by the "Ruler-fire," belonged to *Yin*. When reading that some ancient writers, like SIÜN YUEH[5] (who lived from A.D. 148 to 209) "altogether assimilated the *yang*-soul with the natural character," we understand that the "Ruler-fire," which was also said to refer to the *shen* and to the character, was a conception based upon those ancient ideas. Moreover, we saw above that the *sing-li* philosophers considered the fire to be the cause of all *movement*, so that all motions of the inner and outer body were due to the human fire. This may be compared with DE GROOT's remark on the passage of the *Lun-heng* about the *tsing-k'i* being formed by the "blood-pulses." "This passage teaches us," says he, "that the ancient Chinese sometimes connected the vital spirits of man with the movements and throbs of his arteries, evidently from the fact that stagnation of the pulses coincides with extinction of life."

When reflecting upon these ideas we see the close connection, nay even the identity, of the *Yang*-soul with *fire* and *blood*. Thus it is clear

[1] Sect. 祭義, II, quoted l. l., p. 7.

[2] 鴻烈解, Ch. VII, quoted l. l., p. 16.

[3] 白虎通義, ascribed to PAN KU, 班固, the author of the Books of the Early Han Dynasty; Ch. III, quoted l. l., pp. 17 sqq.

[4] 心火之精也.

[5] 荀悅, cf. DE GROOT, l. l., p. 24.

that this soul, leaving the body of the deceased, rises up as a brilliant light, and that the blood, having represented the *yang*-soul in its operative energy, only temporarily remains in the ground and at last appears in the shape of hovering fires. The latter idea agrees with the traditional conception concerning the soul, even the *shen*, hovering about the grave instead of rising to heaven.

§ 2. *Old blood forms ignes fatui.*

DE GROOT quotes several interesting passages to show the ancient conception about *ignes fatui* being formed by old blood. We have seen above that this idea was based upon the identification of the blood with the *yang*-soul in its operative energy.

The oldest passage referred to by DE GROOT is taken from LIU NGAN'S *Hung lieh kiai*,[1] the work of the second century B.C. mentioned in the preceding paragraph. It runs as follows: "Old *hwai*-trees produce fire, and old blood forms ignes fatui (燐), which fact does not amaze man."[2]

DE GROOT remarks on this passage that this author evidently understood these two sorts of mysterious lights to be souls, as the *hwai*-trees are written 槐, that is to say, "*kwei*-trees."

Then follows the *Lun heng* (first century A.D.) with the following sentence: "The blood of those slain by steel is said by the people to be converted into will-o'-the-wisps, that blood having constituted their *tsing k'i* while they lived."[3]

The *Shwoh wen*,[4] a work of the same time, states that "Ignes fatui are the blood of men killed by weapons, and of horses and cows. They are *kwei*-fires, 鬼火, and the character denoting them (㷌) is composed of 炎, flames, and 舛, untoward." The term *kwei hwo* or "demon's fires," which often returns in Chinese and Japanese books (*oni-bi*), shows that from olden times these ignes fatui were considered to be evil spirits. The character 鬼, *kwei*, however, may originally have been used in this expression in the sense of the *yin*-soul, because this was believed to remain with the body in the earth. The fact that this character got the meaning of "evil demon" is evidence of this soul being feared as a bad spirit, as is the case all over the world.

We must acknowledge that the term *kwei*-fires does not agree with the conception of these lights being produced by the vital energy of the *yang*-soul. The fact that the blood was said by some of the Sung philosophers

---

[1] Ch. 13, quoted l. l., p. 80.

[2] 老槐生火、久血爲燐、人弗怪也。

[3] *Lun heng*, Ch. 20: 人之兵死也世言其血爲燐、血者生時之精氣也。

[4] 說文, a dictionary composed in the first century of our era; Sect. 10, l. quoted l. l.

to belong to *yin*, is evidence of the confusion of ideas on this subject. The passage of the *Tso ch'wen*, referred to in the preceding paragraph, indicates that also the *p'oh* (魄), i. e. the *yin* soul, was believed to be strengthened by the *tsing*, the vital spirit. The *p'oh*, moreover, remaining in the ground with the body under the name of *kwei*, was liable to be connected with the blood which had penetrated into the ground. Thus it is quite logical that the fires, supposed to be produced by this blood, were called *kwei*-fires instead of *shen* or *k'i*-fires by the people fearing these mysterious lights as products of *yin*.

We may add a passage of the *T'ai-p'ing yü-lan*[1] where CHWANG TSZĔ is said to have declared that the blood of horses becomes *lin* (燐), whereas that of men turns into "fires of the wilderness" (野火); the difference between these two kinds of ignes fatui, however, is not indicated.

In the third century of our era the author of the *Poh wuh chi*[2] wrote the following: "In places where fights are fought and people are slain, the blood of men and horses changes after a series of years into will-o'-the-wisps. These lights stick to the ground and to shrubs and trees like dew. As a rule they are invisible, but wayfarers come into contact with them sometimes; then they cling to their bodies and become luminous, and, when wiped away with the hand, divide into innumerable other lights which cause a soft crackling noise as of peas being roasted. If the man stands still a good while, they disappear, but he will then suddenly lose his reason (lit. his *hwun*, 魂), and not recover before the next day. At present it occurs that, while combing the head, or while dressing or undressing, such a light follows the comb, or appears at the buttons on untying them, likewise with a crackling sound."

CHANG CH'IH[3] narrates that he saw an old battlefield studded with lights, and that "this phenomenon recurred whenever it was dark weather."

Another author of the Sung dynasty, LUH YIU,[4] who lived A.D. 1125 to 1209, says the following: "When I was a child, about ten years old, one night I saw in the fields a large number of deep-blue *kwei*-fires (鬼火), which were suddenly extinguished. As it was *shortly after a war*, these lights were certainly *human blood*, which had changed into *ignes fatui* (燐), as people used to say in olden times. Now-a-days these lights do not appear (as a rule), (but) if they sometimes appear, people think it very strange."[5]

[1] Ch. 869, p. 3.

[2] 博物志, written in the third century by CHANG HWA. 張華, a Minister of State; Ch. IX, quoted by DE GROOT, l. l. IV, p. 81.

[3] 張栻, a Sung philosopher, who lived A.D. 1133—1181; *Sing-li ta ts'üen shu.* 性理大全書, "Complete Books of natural Moral Philosophy" (ed. 1415), Ch. 28, quoted by DE GROOT, l. l.

[4] 陸游.

[5] *Lao hioh ngan pih-ki.* 老學庵筆記. Ch. IV, p. 2.

The *Pen-ts'ao kang-muh* explains the "*kwei-lin* of the wilderness" (野外之鬼燐) in the following way: "The colour of these fires is blue. Their shape is like that of torches. They appear either in swarms or scattered abroad. The people call them *kwei-fires*. Some say that they are all ignes fatui produced by blood."[1] The *Wakan sansai zue*, quoting this passage, gives it in a longer form, saying: "The *Pen-kang* says: 'The ignes fatui (燐火) of rice-fields and moors are the blood of men, oxen and horses fallen on the battle-field, which, having penetrated into the ground, has changed after many years. They are all *tsing-ling* (精靈, 'manifestations of the vital spirit') in the complete meaning of the word.'"[2] Then follow the sentences quoted above, which are continued as follows: "Pressing upon men they seize their vital spirits (*tsing-k'i*). But if one makes noise by striking together (two) stirrups, they (the ignes fatui) are extinguished. For this reason CHANG HWA (the author of the *Poh wuh chi*, third century A.D.) says: 'When metal leaves (i. e. swords) are brandished once, the erring lights hide their colour (i. e. disappear)'."[3]

CHAPTER II.

The lights of seas, rivers, and mountains.

§ 1. Ascribed to dragons.

In my treatise on the *Dragon in China and Japan* the strong light spread by cast-off dragon's skins is mentioned.[4] It was due, of course, to the strong Yang power of the dragons.

The Dragon-lantern (龍燈) to which a separate chapter of the same book is devoted, was very popular in Japan. Although we did not find this

[1] *Pen-ts'ao kang-muh*, Ch. VI, p. 2a: 野外之鬼燐。其火色青。其狀如炬。或聚或散。俗呼鬼火。或云諸血之燐光也。

[2] *Wakan sansai zue*, Ch. 58, 火類, p. 838: 本綱云。田野燐火人及牛馬兵死者血入土年久所化。皆精靈之極也。 The oxen, fallen in battle, are those which were used to terrify the enemy, into whose ranks they were driven with swords attached to their horns and fire under their tails, to make them jump wildly.

[3] 逼奪人精氣。但以馬鐙相戞作聲即滅。故張華云。金葉一振遊光斂色。 Cf. *Shokoku rijindan, Kikō bunshū, Zoku Teikoku bunko*, Vol. XX, Ch. III, Sect. 6 (光火部), p. 931, where the same passage is quoted.

[4] Ch. III, § 17, p. 94.

name in Chinese books, the *Dragon-fire* (龍火) was well-known there as one of the two kinds of *yin*-fire, belonging to the class of Heavenly fires. We learned this from the *Pen-ts'ao kang-muh*, quoted in the first section of this paper.[1]

§ 2. *Lights of the sea.*

The lights of the sea were either ascribed to dragons, or believed to be the souls of drowned people. P'ENG TSUNG-MENG,[2] a writer of the Ming dynasty, tells us how in A.D. 1528 one night several thousands of lights appeared on the sea near Hai-yen district in the province of Chehkiang. It was as if men carried them in their hands. The people were very much frightened and thought that pirates had come, but after a while the lights were extinguished.[3]

We do not read how the people tried to explain these lights after having found that it was not a fleet of pirates which approached the coast. Another time, however, when they saw one large light splitting up into small ones which then again assembled into one mass, they called it *yin*-fire and ascribed it to the resplendent eyes of playing whales, having come to the surface to produce young.[4]

Another work of the Ming dynasty relates how in A.D. 1371 numberless lights were seen on the sea. As some 15 men had been drowned shortly before at the time of a great flood, the people believed those lights to be *kwei*-fires, i. e. the souls of those men having become evil spirits. But a man who was well acquainted with the sea said that it was light produced by the sea when being moved by wind or rain.[5]

§ 3. *Lights of lakes and rivers.*

A so-called "*water-lantern*" (水灯) was seen floating on a lake every night according to a work of the 13th century.[6] The same Japanese work which quotes this Chinese passage also refers to a sentence found in the *Wen-süen*,[7] compiled in the first half of the sixth century by SIAO T'UNG.[8]

---

[1] Sect. I, Ch. III, § 2.

[2] 彭宗孟.

[3] *Hai-yen-hien tu-king*, 海鹽縣圖經, Ch. XVI, p. 5.

[4] L. l., Ch. III, p. 12.

[5] *Kï-luh wei pien*, 紀錄彙編, written by CHEN TSIEH-FU, 枕節甫.

[6] *Kwei-sin tsah-shih*, 癸辛雜識, written by CHEU MIH, 周密, also named KUNG-KIN. 公謹, in the 13th century; quoted in the Japanese work *Yūken shōroku*, 輶軒小錄, written by ITO TŌGAI. 伊藤東涯, a famous *kangaku-sha*, who lived in Kyōto, 1669—1736. *Hyakka setsurin*, 正上, p. 917.

[7] 文選.

[8] 蕭統, who lived A.D. 501—531.

"*Yang*-ice," says this author, "does not melt, and *Yin*-fire is hidden in the water," which indicates that the later conception of *yin*-fire burning under water had been borrowed from ancient times.[1]

The *Shan t'ang szĕ k'ao*,[2] a work of the Ming dynasty, speaks about mysterious lights which every night arose from a large river at the foot of the Fire-mountain (火山) at Ch'ing-nan.[3] Those fires, which seemed to burn the plains, were believed by the people to be *pearls* in the river, which spread such light. Others said, however, that in olden times a king had buried his sword at the foot of this mountain, and that this sword emitted light.

MA TWAN-LIN mentions a strange *yin*-fire, coming out of the dirty water of a pool in Yuen-yang (in Ho-nan province) in A.D. 360. This was evidently a *bad omen*, for the next year Chang T'ien-sih killed the Prime-Minister Chang Yung. Further, in A.D. 306 a fire burst out of the ground by means of which rice could be cooked. This was an omen of disorder in the Empire; as a matter of fact the Emperor had no power at all and his vassals were the actual rulers.[4]

§ 4. *The vital spirit (k'i, 氣) of the mountains.*

An author of the Ts'ing dynasty informs us that the lights seen twinkling in the mountains are their vital spirit, *k'i*, but also water coming out of the ground is to be considered as *k'i* of the earth. He arrives at the strange conclusion that fire and water, the two opposite elements, are originally of the same nature.[5]

The hundreds of lights, seen flying between the trees in the mountains and explained in this way by the author, were probably fire-flies.

§ 5. *Fire produced by old trees.*

We saw above that in the second century before our era LIU NGAN declared that old *hwai*-trees (槐, a sort of locusts) produce fire.

"A peculiar feature of Chinese plant-animism," says DE GROOT,[6] "is that in particular *old, big trees* are considered as animated. The longevity of such giants could, in truth, hardly fail to convey the idea of their being endowed with much *vital force*; and vitality is animation." Then he refers to several ancient texts describing the *tsing* (精) or vital spirit of millennial

---

[1] *Hyakka setsurin*, ibidem.

[2] 山堂肆考, written A.D. 1595 (printed A.D. 1619) by P'ENG TA-YIH, 彭大翼 (cf. *Kanseki kaidai*, p. 700).

[3] 城南.

[4] *Wen-hien t'ung-k'ao*, 文獻通考, Book 293.

[5] *Poh hioh wei shu*, 博學彙書, written in the Ts'ing dynasty by LAI YUEN-CH'ING, 來元成.

[6] *Rel. Syst.* IV, pp. 286 sqq.

trees as having the shape of blue bulls, goats, dogs or men. The *tsing* of *old firs* were sometimes represented as *white cranes*, both being emblems of longevity. Even dead wood might be animated.

We need not doubt whether the fire said to be produced by old trees, especially *pine-trees* (松), was considered as their *tsing*, like the lights hovering over the old battlefields were the *tsing* of the dead. The "bright fire of pine-trees" (松明火) was well-known, and the idea of "Dragon-lantern pine-trees" (龍燈松), frequently mentioned in Japanese books,[1] evidently connected two Chinese conceptions, those of the Dragon-fire and of the pine-tree lights.

§ 6. *Fox-fire.*

"At night the fox strikes fire out of his tail," says the *Yiu-yang tsah tsu*,[2] a work of the ninth century of our era. In my treatise on the *Fox and the Badger in Japanese Folklore*[3] I have tried to show that the Chinese conceptions concerning this phantom beast, dreaded more than any other animal of this kind, were all adopted by Japan. As to the reasons to which Japanese writers ascribed this fire made by foxes—probably their glaring eyes in the dark of night—we shall give a short account below when dealing with the will-o'-the-wisps of Japan (Ch. VI, § 2).

§ 7. *Fireflies and Birds.*

The fireflies were, of course, much admired and praised by the poets of ancient China and Japan. Popular belief often supposed them to be souls of the dead, flying about in the darkness. The light produced by them was also often attributed to other causes and called by other names. Thus the *History of the South*[4] (A. D. 420—589) says that the "*Golden Fire*" (金火), appearing at night in the "Golden Mountains" of Lin-yih land (in Tsi-nan-fu, Shantung province), flew about and resembled the fire of fireflies.

Birds were sometimes harbingers of fire. Thus we read in the *Kï shen luh*[5] that a bird like a pheasant (cf. the Red Bird, representing Fire and the South) but with a long tail, spreading a glow of fire like scattered stars, appeared towards evening before the outbreak of a revolt. It came

[1] Cf. my treatise on the *Dragon in China and Japan*, Book II, Ch. VI, § 4, pp. 207 sqq.

[2] 酉陽雜俎, written in the ninth century by TWAN CH'ING-SHIH, 段成式. Ch. 15: 狐夜擊尾火出. Quoted by DE GROOT, *Rel. Syst.* IV, p. 194.

[3] T. A. S. J. Vol. XXXVI, Part 3 (1908).

[4] 南史、夷貊傳: 林邑國有金山。其中生金火。夜則出飛、狀如螢火。

[5] 稽神錄, "Record of Inquiries about Spirits," written by SÜ HSÜEN, 徐鉉, also named TING-CH'EN. 鼎臣, a high officer in the first half of the tenth century (according to DE GROOT, *Rel. Syst.* IV, p. 149, note 1); quoted in the *Ku-kin tu-shu*, Sect. I, I, Ch. 98 (Fire), p. 3b.

flying from outside a town and entered a gate, whereupon it disappeared. The next day a big fire destroyed all the official buildings, and the next year the insurrection broke out.

The ancient *Shan hai king* mentions several kinds of mountain birds, with red bodies or beaks or legs, which were apparently connected with fire. As fire-gods used to be worshipped as *protectors against fire*, these fiery birds were also believed to ward off calamity of fire from those who kept them.[1] The "fire-eating" birds, which produced fire, were mentioned above.[2]

B. In Japan.

Chapter III.

General information.

We learn from the *Daigo zuihitsu*,[3] a work of the seventeenth century, that spiders, *tai*-fishes, ink-fishes (*tako*), and blue herons (*aosagi*) give light.

The *Kokon hyaku monogatari hyōban*[4] (1686) contains a passage about the different kinds of *yin*- and *yang*-fire, evidently borrowed from the *Pen-ts'ao kang-muh*, quoted above.[5]

In the same passage a mysterious fire-ball, which towards nightfall came out of a big tree and continually rose and descended, is said to be called by the people *tsurube-oroshi*, "letting down of the well-bucket" (evidently on account of its going up and down). "It is, however, the vital spirit (*tsing*, 精) of big trees, which is visible at night. Young trees have but few *tsing* and for this reason do not emit light." It is clear that the Japanese author reproduces here what he had learned from Chinese books.[6]

The *Wakan sansai zue*[7] (1713), after giving the same passage of the *Pen-ts'ao kang-muh* and the Chinese conceptions concerning old blood pro-

---

[1] *Shan hai king*, Western, Northern and Central Mountains, quoted in the *Ku-kin t'u-shu*, Sect. 1, 1. Ch. 99 (Fire). p. 3b, 4a.

[2] Above, Sect. I. Ch. III. § 2. (*Pen-ts'ao kang-muh*).

[3] 醍醐隋筆, written in 1670 by NAKAYAMA CHŪGI, 中山忠義. Ch. 下, 末, p. 38.

[4] 古今百物語評判, written by YAMA-OKA GENRIN, 山岡元隣 (who died in 1672) and continued by his son: published in 1686. Ch. I, p. 8.

[5] Above, Sect. I, Ch. III, § 1 sq.

[6] Cf. above, Sect. II, Ch. I and II.

[7] Ch. 58 (Fire), p. 837 sq.: 案螢火常也。狐火亦不希。鼬鶏鶺蜘蛛皆有出火。凡霢霂闇夜無人聲、則燐出矣。皆青色而無焰芒也。比叡山西麓每夏月闇夜燐火多飛於南北。人以爲愛執之火。疑此鶏鶺之火矣。七條朱雀道元火、河州平岡媼火等古今有人口。相傳是亦鳥也。然未知何鳥也。

ducing the *oni-bi* (*kwei*-fires), continues as follows: "When considering (the will-o'-the-wisps, we find that) the fire of fire-flies (*hotaru no hi*) is common, and also fox-fire is not rare; weasels (*itachi*), night herons (*goisagi*), spiders, all emit fire. As a rule the will-o'-the-wisps appear in drizzly, dark nights, when no human voice is heard. They are all blue and do not flame. At the Western foot of Hieizan on dark summer nights many *oni-bi* are regularly seen in the South and North, which the people consider to be *ai-shū no hi* (愛執之火, 'love-seized fires,' i. e. fires representing the souls of the dead who are seized by love, i. e. who loved too much the things of this world, here perhaps the souls of peasants who even after death longed for their rice-fields at the foot of Hieizan).[1] I should think these lights might be fire of night herons. The *Dō-gen* fire (道元火; the Buddhist priest Dōgen, i. e. Shōyō Daishi, lived from A. D. 1200 to 1253; it seems that his soul was believed to fly about as a *kwei*-fire, alias *oni-bi*) of the Sujaku gate in Shichijō (the well-known quarter of Kyōto), as well as the *Uba ga hi* (媼火, 'old woman's fire') of Hira-oka in Kawachi province, and so on, were spoken of by the people from olden times down to the present day. Tradition says that these lights were also birds. But we do not yet know what birds they are."

The *Shokoku rijindan*[2] or "Tales of villagers of all provinces" gives many interesting details about different ignes fatui, which shall be referred to in the following chapters of this paper. In a general introduction to its section devoted to fire it first gives the Chinese ideas on *Yang*- and *Yin*-fire, developed in the *Pen-ts'ao kang-muh*. Then it continues as follows. "Further, the fire of foxes, weasels, *goi-sagi* (the night herons, *kiao-tsing*, 鴉鶻, also mentioned above in the *Wakan sansai zue*), fire-flies, spiders and so on resembles fire without being fire; continually going to and fro they are false fire (*nisemono no hi*), their colour is blue and they are smokeless."

"The *kankwa* ('cold fire,' 寒火, i. e. volcanic fire, cf. above the passage of the *Pen-ts'ao kang-muh*, Sect. I, Ch. III, § 2), *yō-en* (陽焔, '*Yang*-smoke'), *ki-rin* (鬼燐, *kwei*-lights) and the fire consisting of the vital spirits (精氣) of gold and silver are *Yin*-fires, which do not burn objects."

"Further, the fire produced by lime (*ishibai*), *tōyū* (桐油, the oil pressed from the seed of *aburagiri* [Eleurites cordata] and used in oiling paper), *mugi-kasu* (barley-chaff), and dung of horses and birds, is *Yang*-fire and burns objects. As to the thunder-fire, although this is heavenly *Yin*-

---

[1] Cf. *shūshin*, 執心, "a heart caught (by passion)," *shūnen*, 執念, deep passion, and *bōnen*, 亡念, "thoughts after death," in my treatise on the *Snake in Jap. superstition*, Ch. IV and V.

[2] 諸國里人談, *Kikō bunshū* (紀行文集), *Zoku Teikoku bunko*. Vol. XX, Ch. III, Sect. 6, 光火部, pp. 924 sqq. This work was written by Ise Teijo, 伊勢貞丈, who lived 1715—1784.

fire, it burns objects; it is *Yang*-fire within *Yin* (*inchū no yō-kwa*). Also the fire of (volcanoes like) Asama, Aso, Unzen and Yake-yama, which burns sand and gravel, is *Yang*-fire within *Yin*." Then follows the passage of the *Pen-ts'ao kang-muh* about the ignes fatui being produced by the blood of men, oxen and horses, fallen on the battle-field.

Also the *Sanshū kidan kōhen*[1] contains an interesting passage concerning the Jack-o'-lanterns. Speaking about the *rinkwa* (燐火) appearing in an old castle, the author remarks that mysterious *ki-rin* (鬼燐, "demon's lights") are found anywhere. Many of them were said to be a kind of night-birds, difficult to define, which were invisible but made a great noise. One moment they were quite near, and the next moment they were heard miles away; from time to time they spread a blazing light. They seemed to be a kind of bewitching birds, for nobody could ever catch them.

Then there are so-called *yamiyo-take*, 闇夜茸, or "Mushrooms of dark nights." When somebody carries two or three of these mushrooms in the midst of the night, they spread a glare like daylight within a radius of three or four feet: where there are many of them growing together, the spot looks like a brilliant light seen from far. But whoever eats them gets ill.

Besides *kumo no hi* (蜘の火) or "Spider-fire" and *kaigetsu no hi* (海月の火) or "Sea-moon fire" an *oni-bi* or "demon's fire" (*kwei*-fire) is mentioned which used to descend from a mountain and fall into the sea. A fisher-man, who in the Gembun era (A. D. 1736—1740) was fishing at the sea-shore, caught this strange fire in his net and drew it up. "Suddenly millions of small lights escaped through the meshes of the net and after having flown upwards some twenty or thirty feet, they assembled into a fire-ball which soared away through the air. The net was not at all damaged. This fire seemed to be pure, shapeless spirit (氣, *k'i*), and not produced by any insect, fish, bird or quadruped. "It might be a transformation of old blood."

Further, there was from olden times on a special spot a so-called *susuke andō*[2] or "smoky lamp," which frightened people four or five times a year. It looked like a lamp with smoky corners, which did not rise higher than five or six feet from the ground. It was said to be extinguished for a while when somebody passed it, and then to appear again.

Then there is fire of *tanuki*, *mujina* (badgers) and similar animals, which often is seen jumping about on rainy nights. The author finally speaks about the glare spread in the mountains and valleys by Kudateru hime, and the nightly light of Sotōri hime (衣通姫) which were only due to their brilliant beauty, and he is in doubt whether that of *Tamamo no mae* was a real light. He also calls the glare, spread at night by Buddhas

[1] 三州奇談後編, written in 1779 by HOTTA BAKUSUI, 堀田麥水; *Zoku Teikoku bunko*, Vol. XLVII, Ch. VI, p. 955.

[2] 煤行灯.

and Bodhisattvas, a matter difficult to understand. As to *Tamamo no mae* (玉藻前), this was the famous concubine of the Emperor Konoe (1141 to 1155), who after having killed an immense number of people, changed into a *white fox* and brought harm upon very many more. In a former incarnation she had been *Pao Szĕ*, the consort of King Yiu, who in 781 B.C. caused the fall of the Western Cheu dynasty.[1]

The *Saezurigusa*.[2] treating the different kinds of *yin*-fire (*inkwa*), states that they are blue and have no flames. Then they are enumerated as follows. "Cold fire" (寒火, *kankwa*), ignes fatui (燐火, *rinkwa*), vital spirit of gold and silver (金銀の精氣, *kingin no seiki*), fire of foxes, weasels, blue herons (*aosagi*), ink-fishes (*tako*), spiders and fireflies; further, the light spread by rotten mallow wood, or by the hair of men or of a black cat when stroked in a reverse direction. *Yin*-fire does not burn objects, but lightning, brimstone and sulphur, although *yin*-fire, do so because they are *yang*-fire within *yin*. The *shiranu-bi* ("unknown fires") of Tsukushi are also *yin*-fires.

When reflecting upon these passages we see that the Chinese ideas on *yang*- and *yin*-fire were taken up as a whole by the Japanese scholars, but that popular belief had caused a specification of the birds, insects, fishes and quadrupeds, supposed to spread *yin*-fire, i. e. a mysterious light, at night. Next to the foxes, mountain-birds and fireflies of China we find weasels, herons, ink-fishes and spiders specially mentioned by Japan.

Chapter IV.

Souls of the dead.

§ 1. The Chinese conception of old blood producing ignes fatui.

We have seen that the Chinese idea about old blood representing the vital spirit of the dead and producing will-o'-the-wisps was readily accepted by the Japanese scholars. Yet we did not very often meet with the *oni-bi* or *kwei*-fires in ancient Japanese works. The *Shoku Nihongi*[3] (written A. D. 797) is the first work where we found them mentioned. There the word is used, as in China, of the souls of those fallen in battle, and the sentence: "In the nest-holes (i. e. the dens of robbers and rebels) of the mountains and valleys only *kwei*-fires are to be seen" (i. e. they have fallen in battle) is designated as a proverbial expression (evidently borrowed from China).

---

[1] Cf. my treatise on the Fox and the Badger in Japanese Folklore, T. A. S. J. XXXVI, Part 3, pp. 51 sqq. As to *Pao Szĕ* cf. also my book on the *Dragon in China and Japan*, pp. 51 sqq.

[2] さへずり草, written in 1859 by KATO JAKU-AN. 加藤雀庵. Ch. XXXIII, pp. 45 sqq.

[3] *Kokushi taikei*, Vol. II, Ch. 40, p. 752: 山谷巢穴唯見鬼火.

The *Fusō ryakki*,[1] written about A.D. 1150, relates how in the fifth month of the seventh year of her reign (i. e. in A.D. 661, the last year of her life) the Empress Saimei had the trees of the Asakura shrine cut down, in order to build a palace. The angry deity destroyed the building, *oni-bi* appeared, and all the attendants fell ill and died. Two months later the Empress herself succumbed. In this case the *oni-bi* were apparently not souls of soldiers fallen in battle, but ominous lights sent by the furious god.

We did not find the *oni-bi* in other ancient works, although the angry souls of the dead are often spoken of. As to the idea of human blood creating them after having penetrated into the ground, besides in the passages of the *Wakan sansai zue* and the *Shokoku rijin dan*, quoted in the preceding chapter, we found it mentioned only in the *Sanshū kidan*.[2] There the *kogane-bi* or *kinkwa* (金火, "golden fire," cf. above, Sect. II, Ch. II, § 7, where "Golden Fire" is spoken of in the History of the South) of Hachiman is treated and the so-called *mi-tani* or "Three valleys" fire is supposed to be produced by the blood of the criminals, who formerly used to be decapitated on the spot where these mysterious lights appeared in the author's days. It was near a Hachiman shrine, situated in a wood, at a distance of one mile from Komatsu in Kaga province. There on a solitary spot stood an old pine-tree, called *kogane no matsu* (金火の松), with a hole in its foot. Every night there came out of this hole an ignis fatuus (*rinkwa*), popularly called the "golden fire" (*kinkwa*, *kogane no hi*), and flew quite as far as the centre of the town. Some people said that it was spider-fire. Actually it was smokeless, but it resembled the fire of a *hinawa* (a rope-match for a match-lock). It danced up and down over a distance of some ten or twenty feet. Further, there was so-called *mi-tani no hi* or "Three valleys fire," a big *rin-kwa*. Seen from close by it had the shape of three dolls, placed within something like a *tarōzuzumi* (a drum). This was perhaps produced, says the author, by the blood of the criminals decapitated there in former times. According to another tale a man in great anger had committed suicide under this tree, and "the fire of his heart had burned the pine-tree, for which reason it was called the 'pine tree of the golden fire.'"

§ 2. *The hito-dama* (人魂).

The word *hito-dama* is written 人魂, i. e. "human soul," 魂 being the *hwun*, i. e. the *shen-* or *Yang*-soul acting in the human body. Sometimes we saw it written 人玉, "human jewel (or ball)."

Tama is an interesting word. Aston explains it as containing the root of the verb *tabu*, to give, more often met with in its lengthened form

---

[1] 扶桑略記, *Kokushi taikei*, Vol. VI, Ch. IV, p. 517.

[2] Written by Hotta Bakusui in 1764. Ch. II, *Zoku Teikoku bunko*, XLVII, p. 714.

tamafu (*tamau*). "*Tama* retains its original signification in *tama-mono*, a gift-thing, and *toshi-dama*, a new year's present. *Tama* next means something valuable, as a *jewel*. Then, as jewels are mostly globular in shape, it has come to mean anything *round*. At the same time, owing to its precious quality, it is used symbolically for the sacred emanation from the god which dwells in his shrine, and also for that most precious thing, the human life or soul."

The word *tama* is written 靈, *ling*, i. e. the manifestation of the *tsing*, 精 (the vital spirit or *yang*-soul, *shen*, in its active operation), or 魂, *hwun*, the *yang*-soul acting in the living body. *Tamashi* is also written with these characters, as well as 精神 (*seishin*), i. e. *tsing-shen*, used as a synonym of *tsing*, vital spirit.

Mi-tama,[1] "August Soul," is used in the *Nihongi* and in general in ancient Shintō as the manifestation or emanation of a god, living in the *shin-tai* or god-body in his sanctuary, and often identified with the deity herself.

In ASTON's opinion the *tama* was originally merely a symbol of the soul, till "literal-minded dullness leapt to the conclusion that the physical globular *tama* was the soul itself." "By the ignorant *in modern times*," he continues, "it is conceived of as a small round black object, which has the power of leaving the body during sleep. The popular name of the will-of-the-wisp, namely, *hito-dama* (man-ball-soul) enshrines a like superstition. It is asserted that the souls of the newly dead have been seen to float away over the eaves and roof as a transparent globe of impalpable essence." He further declares the material or partially material conceptions of the soul as a comparatively recent development. "Ghosts and ball-souls are aberrant conceptions which belong to the former cathegory (i. e. they are but the dead husk, not to be mistaken for the living germ)."[2]

Thus ASTON thinks that the ancient Japanese used the word *tama* for soul in a symbolical way, to designate that the soul was a precious as a jewel. In later times the people did not understand this idea and took the word *tama* in its material sense of *ball*.

In my opinion, however, symbolism is not primitive but only found in a higher stage of civilization, whereas the conception of a corporeal soul is proper to the primitive mind. Therefore I should be inclined to believe, that the material, globular soul is a primitive Japanese conception, especially because it was, as far as I know, not known in China. Neither the *ming* (明), i. e. "the *yang*-soul living forth as a refulgent spirit when separated from the body after death,"[3] nor the *kwei*-fires (鬼火) were, I believe, ever described as fiery *balls*, but only as lights, ascending to heaven or hovering over the battle-fields. I must acknowledge, however, that I did

[1] 御靈 or 御魂.

[2] *Shinto*, pp. 49 sqq.

[3] Cf. DE GROOT, *Rel. Syst.* IV. p. 5.

not find the *hito-dama* (人魂) mentioned in the ancient Japanese works, except in the *Nihon kiryaku*.[1] which contains the history down to A.D. 1036.

There a *meteor with a long tail*, which fell from the sky with a thundering noise on the first day of the second month of the second year of the Emperor Daigo's reign (A.D. 899), is said to have been called a 人魂. This agrees with the description and the picture of the *hito-dama*, given in the *Wakan sansai zue*,[2] s. v. 靈魂火: "The *hito-dama* has a round, flat head and a long tail like a ladle (*shakushi*). Its colour is blue and white, with small red spots. It floats slowly thirty or fourty feet from the ground. It is not possible to make out whether it is far or near; when it falls and breaks, it loses its light and it resembles a well-baked *mugi-mochi* (a cake made of wheat-flour). On the spot where it has come down there are many small black insects, whose shape resembles that of small *koyane-mushi* and *maimai-mushi*; we do not know what kind of beings they are. From time to time people themselves know, that their soul[3] has flown out of their body, and say: 'Something has gone out of my ear.' Very soon, or sometimes after more than ten days, those people die. As a rule not all dying people have their souls detached in that way. Although in crowded places of the *kinai* (Kyōto and the surrounding provinces) in one year numberless people fall ill and die, only once or twice within ten years the flying of *hito-dama*-fires is seen. The *Shūkaishō*[4] says: 'If one sees a *hito-dama*, he must sing this *uta* and knot together the skirts of his robe (men to the left and women to the right side): Tama wa mitsu, nushi wa

---

[1] 日本紀略, *Kokushi taikei*, Vol. V, p. 776, 後篇一, Daigo Tenno. The *Kokusho kaidai* does not give the date of issue of this work, the former part of which is based upon the *Rikukokushi*. 未 (probably to be read 亥) 時流星出自空中。南東歷行。遂殞于地。其聲如雷。落乎。尾長五六尺許。觀者奇怪。謂之人魂。

[2] *Wakan sansai zue*, Ch. 58 (Fire), p. 838: 案靈魂火頭圓匾。其尾如杓子樣而長。色青白帶微赤。徐飛行去地高三四丈。遠近不定。墮而破失光、如炙爛麩餅。其墮處小黑蟲多有、之形似小金龜子及豉蟲。未知何物也。偶有自身知魂出去、曰物出於耳中、而不日其人死、或過旬餘亦有矣。凡死者皆非魂出也。畿內繁花地一歲中病死人不知幾萬人也、然人魂火飛者十箇年中唯見一兩度耳。[玉は見つ主は誰ともしらね共結とゞめつ下かへのつま。拾芥抄云。見人魂時吟此歌可結所著衣裙(男左、女右)。

[3] 魂.

[4] 拾芥抄.

tare to mo, shiranedomo, musubi todometsu, shitakae no tsuma.'[1] 'Soul, I have seen you. Although I do not know who you are, I have tied the front-tips of my kimono together in order to prevent you (from entering between my legs).'"

This is evidently a magic formula and a magic knot to keep off the *hito-dama*; there is also a *majinai* to drive it away. As to the shape of the *hito-dama*, a round head with a curved tail, this agrees well with that of the meteor mentioned in the *Nihon kiryaku*. Further, it reminds us at once of the *maga-tama*, the curved jewels of ancient Japan, such as Susanowo gave to his sister Amaterasu. The picture, given by FLORENZ in his *Japanische Mythologie*,[2] shows these jewels resembling insects with thick heads and curved tails. Probably the meteors, fire-balls with fiery tails, were thought to be such *tama*, and souls being also called *tama*, jewels, the people might readily believe those meteors to be souls of the dead, especially in connection with the Chinese conceptions concerning the *kwei*-fires.

The *Daigo zuihitsu* (A. D. 1670) says: "If a *hito-dama* appears, it is said that one of the inmates of the house will die immediately or within a few days. Its shape and colour are that of a blue-red fire-ball, and it flies through the air." The author, however, does not believe that these lights are hito-dama, but fire of spiders or blue herons.[3]

The author of the *Heishoku wakumonchin*,[4] treating the question of soul-fires rising out of graves, declares these lights to be no soul-fires at all, but simply to be caused by the humidity of the earth, which made the corpses secrete some oily substance; on dry ground no such fires appeared. Yet the same rationalistic writer believes in the existence of *hito-dama*! At the question "what are the so-called *hito-dama*, which fly through the air, while on the spots where they fall down black objects resembling charcoal are to be seen?", he answers as follows. "The *hito-dama* are the *kom-paku* (魂魄, souls, a combination of *hwun* and *p'oh*, the *yang* and *yin*-souls), which leave the bodies in the shape of fires, flying up to heaven. But there are also similar fires, which do not fly, for only the strong souls can do so. The black objects resembling charcoal, to be seen on spots where they have fallen down, are accumulated (condensed) *hito-dama*, just as soot is condensed smoke."

Here again it is clear, that the *hito-dama* were meteors, believed to be souls of the dead. This is a very common conception, known all over the world. FRAZER says in his *Golden Bough*:[5] "A widespread superstition

---

[1] *Shitakae* is the same as *shitamae*, 下前, the under fold of clothes.

[2] Ch. V, p. 86.

[3] Ch. 下, 末, p. 38.

[4] 秉燭或問珍, written in A. D. 1710 by KOJIMA FUKYŪ, 兒嶋不求, and printed in 1737. Ch. IV, p. 3.

[5] Vol. II (second ed.), p. 21.

associates meteors or falling stars with the souls of the dead. Often they are believed to be the spirits of the departed on their way to the other world." He also states that meteors are mostly believed to be *evil spirits*, bringing *disease* or *death*. Thus the Japanese ideas concerning the *hito-dama* are by no means rare, but common among the most variegated peoples of the world. It is strange, however, that the ancient annals and books of fairy-tales, in which angry spirits of the dead, or even of the living,[1] as well as meteors, are often met with, do not mention the *hito-dama*.

In the seventeenth century the *hito-dama* began to appear in the story-books and works on such subjects. The *Daigo zuihitsu* (1670), which we have quoted above, treats of them as well-known apparitions. The *Kokon hyaku monogatari*[2] (1686) relates a tale about the soul of a man, who during his lifetime had deceived the monks of Hieizan. It was in olden times, when Hieizan was in full prosperity. Somebody had presented land, producing ten thousand *koku* of rice, to the monasteries of the sacred mountain, stipulating that the proceeds of the rice had to serve for buying oil. But the steward, appointed by the monks, deceived them for years and became very rich himself. Afterwards, when the conditions had changed and the land did no longer belong to the mountain, the man was much distressed and died with grief. Then every night a *fiery ball* flew from his village to the temple on the top of Hieizan, and more particularly to a spot, where many oil-lights were burning. The people were very afraid of it and called it the "oil-thief,"[3] as they supposed it to be the bad steward's soul, filled with ardent desire (*shūshin*.[4] a deep attachment to earthly beings or things) for the oil. Young men would hit it with arrows and bullets, but when it appeared above their heads, in the shape of a dark cloud with a light in the centre, they dropped their bows and guns for fear. One of them, who ventured to look at the apparition, saw a furious human head, blowing fire out of its mouth. "This happened," says the author, "about a hundred years ago, but even now on rainy nights the fire-ball is often seen by the villagers of the neighbourhood."

Evidently the ideas of the tailed *hito-dama*, falling upon the earth, and of the *oni-bi*, hovering about, were mixed up, and the angry souls were believed to fly about as fire-balls. Thus the same work relates about such balls, flying every night over the Bōzu-gawa, a river in Tamba province, and called *Uba ga hi*, the "Old Woman's Fire." Formerly an old woman had lived there, who received money from other people, to educate their children, but threw them into the river, till she was drowned herself at the time of a great flood. The fire-balls were believed to be either the souls of the drowned children, or the tortured soul of the old hag.

---

[1] 生靈.

[2] Ch. III, no. 7, p. 15.

[3] Several soul-fires of oil-thieves, who had stolen the oil of temple lamps and lanterns, are mentioned in the *Shokoku rijindan*, pp. 929, 931.

[4] 執心.

In the same passage[1] another *bōkon*[2] or soul of a dead man is mentioned, which in the shape of a fiery ball rose from the grave of a Buddhist priest. This man had been killed by an official, whose wife had fallen in love with him and had accused him of bad intentions, because he rejected her proposals. Therefore the priest's angry soul killed the official and his whole family, arising as a fire-ball from his grave.

The *Taihei hyaku monogatari*[3] (1732) tells us, how two young men fell in love with the same beautiful girl, who, knowing that, if she chose one of them, the other would be very unhappy, drowned herself. The two men, however, followed her example, and from that time their souls appeared in the Kurikara-pass in Yamato every night. They came there in the shape of fire-balls, as well as the soul of the girl, and these balls split up and their light was extinguished, whereupon the two young men and the girl appeared. They both took the girl's hand and tried to take her along, but she disappeared, uttering a very plaintive cry. Then the two men drew their swords and commenced a furious fight, till they killed each other and vanished.

The *Shokoku rijindan*[4] (1746) gives several tales about angry souls, appearing as fire-balls or lights with human faces in the centre. Thus the *Tora no miya no hi*,[5] appearing near Beppu village, Shimage district, Settsu province, was a fiery ball, which always dashed forth on rainy nights and stopped its course on the top of a tree at Katayama village. It was extinguished if one met it with a lighted fire-rope in his hand. It was said to be connected with the so-called *Nikombō* or *Nikkōbō no hi*,[6] which used to rise at Nikaidō village in Settsu province from the third month to the seventh. This light was about one foot long, and it stopped on the ridge of a special roof or on the branches of a tree. When seen from close by, it looked like a human face. As it did no harm, the people were not much afraid of it. It was said to be the resenting soul of a *yamabushi*, Nikkō bō by name, who lived in olden times and surpassed all others in religious austerities. He was killed by the headman of the village, because he was falsely accused to have had intercourse with his wife, whom he had cured from a severe disease by means of magic formulae and prayers. As he had not only not been thanked for curing the woman, but even had been killed by her husband, he became a "resenting fire," flew to the ridge of the headman's house, and killed him.

---

[1] Ch. IV, p. 15.

[2] 亡魂.

[3] Ch. III, p. 7.

[4] Ch. III, Sect. 6, 光火部, *Kikō bunshū*, *Zoku Teikoku bunko*, Vol. XX, pp. 926 sq.

[5] 虎宮火.

[6] 二恨坊火 or 日光坊火.

The *Rōō chawa*[1] (1742) and the *Sanshū kidan*[2] (1764) contain tales about *hito-dama* (also written 人玉), flying about as blue fiery balls and being supposed to be the angry souls of Christians, crucified with their heads down, or of *yamabushi*, who died in anger, or of Christians and strangers, not believing in Buddha's doctrine, who perished on sea, or of persons, who drowned themselves in anger, because the priest of the Shintō shrine on Hakusan had not allowed them to pray in the temple for seven days; they caused the death of the priest and of many others, and all kinds of other evil. The souls of two women, who had committed suicide, used to rise as fires from their graves and fly around a monastery on dark autumnal nights.

The *Shokoku chindan shū*[3] gives stories about fiery balls, rising from graves and then temporarily resuming their original human shape, or flying near a river, in which they were drowned.

We see from all these tales, that suicide, drowning,[4] and having been murdered were believed to be the principal causes of becoming *hito-dama*, and that they were nearly all angry souls. Christians and strangers, i. e. all those, who did not believe in Buddha, were, of course, specially apt to become such evil spirits.

Chapter V.

Sacred lights.

§ 1. Caused by gods.

The *Nihongi*[5] relates, that in A.D. 88, when the Emperor Keikō set sail from Ashikita to the Land of Hi (*Hi no kuni*, the "Land of Fire"), the night was so dark, that he did not know how to land. Then a fire was seen far away, and the Emperor ordered the helmsman, to make straight for that spot. Thus they safely reached the shore and landed. The place appeared to be Toyomura, in the district of Yatsushiro, but nobody knew, who had lighted the fire. "Thereupon it became known, that it was not a fire made by a man (but by a god). Therefore that country was called *Hi no kuni*."

---

[1] 老媼茶話, written in 1742 by MISAKA DAIYATA, 三坂大彌大, *Zoku Teikoku bunko*, Vol. XLVII. pp. 285. 311.

[2] L. l., pp. 708, 790, 811.

[3] 諸國珍談集, written in 1908 by ŌNATA TOKUTARO, 大畑德太郎: pp. 160sqq., 223 (*shirase no hi no tama*).

[4] In China and also in Japan the souls of drowned people were believed to be angry spirits, trying to drown others in their turn.

[5] Ch. VII. *Kokushi taikei* I, pp. 139sq., 18th year of Keiko Tennō: ASTON, *Nihongi*, Vol. I. p. 198.

MOTOORI in his *Kojikiden* relates, that still in his days every year from the end of the seventh month till the eighth a dragon-lantern appeared on the sea of Higo near a place called Matsubase no oku. Especially on the first night of the eighth month there were numerous lights, visible from the mountains near Udo. At first one or two lights appeared, which gradually divided themselves into a great number, spreading over a distance of three or four miles. If there was wind, the lights were few, and on rainy nights they did not appear. It was only seen from afar; from the ships which seemed to be in the midst of it nobody saw anything. According to the *Higo fūdoki*, the name of *Hi no kuni* was given to this land by the Emperor Sujin (B.C. 97—30), when his general Ogumi had seen a mysterious fire, descending from heaven upon the mountains in that country. The fire, seen by the Emperor Keikō, was a so-called *shiranu-bi* or "unknown fire," appearing on sea.

The *Nihon kōki* states, that in the fifth month of the 18th year of the Enryaku era (A.D. 799) Kamomaro, an Imperial messenger sent to China, on his way home in a very dark night was led to the coast of Oki by a divine light, said to be a perpetual manifestation of divine power (*reiken*) of *Hinamachi hime no kami*,[1] who in this way assisted the merchant vessels. The person who told this requested the Emperor to send offerings to the shrine of this goddess. The same deity was afterwards called *Hitachi Gongen*[2] or the "Fire-lighting Manifestation" by the Buddhists, and the sailors used to pray to her, when they did not know their way in the dark of night. Then she caused the light to appear, which served them as a beacon.[3]

The *Shokoku rijin dan*[4] tells us about the so-called *Chikata no hi*,[5] a kind of lantern, seen descending the Kawamata river at Ieshiro village in Daishi district, Ise province. This was ascribed to Fujiwara no Chikata, who in olden times had lived there and after his death had been deified under the name of Mami Daimyōjin, the tutelary god of the place.

The same work mentions the *Akiba no shinkwa*[6] or "Sacred fire of Akiba," numberless fire-balls, which from time to time arose from Mount

[1] 比奈麻治比賣神.

[2] 火燒權現. Cf. *Shokoku rijindan*, Ch. III, Sect. 6, p. 926, where the Emperor Go Toba (1184—1198) is said to have been saved by the sacred light of this deity. His ship arrived at Miho no ura. The sailors of all provinces, says the author, invocate this deity, when being in danger at night. Then her sacred fire is sure to appear upon the sea and to show them the way. She was also called *Ōyama Gongen*.

[3] Cf. the *Yūken shōroku*. 幽軒小錄, written by ITO TOGAI, 伊藤東涯, a famous *kangakusha*, who lived at Kyoto A.D. 1669—1736. *Hyakka setsurin*. Vol. 正上, p. 917; cf. Vol. 續中, p. 332.

[4] P. 930.

[5] 千方の火.

[6] 秋葉神火.

Akiba in Tōtōmi province and floated to the sea. The natives said, that these lights were "Tengu fishers," i. e. Tengus, who went a-fishing from the mountains to the sea. When they appeared, the fishermen did not catch fish along the coast for two or three days.[1]

The *Shiranu-bi*[2] or "Unknown fire" of Kan-no-ura in Miyako district, Bungo province, was a kind of lantern, which used to rise from the woods in the beginning of the night. Another light came from Matsu-yama, and after a collision and a fight in the air between these two miraculous lights, they both tumbled down into the sea. There they continued their struggle, fighting like cocks, and finally floated back to the mountain-woods, whence they had started. This used to take place in the 4th, 5th, 8th and 9th months. It was the so-called *Tsukushi no shiranu-bi*, considered as the most important mysterious fire (*myōkwa*[3]) of Japan.[4]

On Mount Misen, on Itsukushima, famous for its miracles, the so-called "Torch of the mountain," very much feared and worshipped by the people, was a strange fire, redder than ordinary torch-fire, which moved to and fro between the trees. It was said to be not a *rinkwa*[5] or *onibi*, but the light of the mountain-god.[6] It was perhaps believed to be this deity's *mitama*. There was also a *Dragon-lantern*, rising from the sea on the three or six first days of the year, if there was no wind and the sea was calm, and flying to the so-called *Ryūtō no matsu* or "Dragon-lantern pine-tree" on the island. At first there was one light, but after a few minutes six or seven lights appeared and their number increased to thirty or forty, which afterwards assembled into one ball of fire. At daybreak it was extinguished. The author considers it to belong to the same kind of sacred fires as the *Shiranubi* of Tsukushi, and refuses to accept the rationalistic explanation of the writer of the *Aki no yo no naga-monogatari*, who declares it to be the fires of fishermen or the "breath of the sea," *kaiki*.[7]

This "Dragon-lantern" was certainly believed to be an offering of the Dragon-god of the sea to the Mountain-god of Itsukushima. The numberless lights, resembling torches, which in the night of the 14th of the 6th month used to move from the sea to the great Shintō-shrine of Tsushima (*Tsushima*

[1] P. 929.

[2] 不知火.

[3] 妙火.

[4] *Shokoku rijindan*, l. l., p. 925.

[5] 燐火.

[6] *Itsukushima zue*, 嚴島圖會, written in 1837 by OKADA KIYO. 岡田清. Ch. IV, p. 2. According to the *Shokoku chindan shū* (1908), p. 167, this fire, which is one of the seven wonders of Itsukushima, is believed to be an omen of a conflagration in the woods, which uses to follow a couple of days after its appearance. The inhabitants say, that the god of Mount Misen in this way warns the people beforehand.

[7] 海氣. *Itsukushima zue*, Ch. IV, p. 16.

Taisha) in Owari province, were probably explained in the same way. From the seventh day to the fourteenth of the same month a boat-festival (*funa-matsuri*) was celebrated there, visited by crowds of people.[1]

The *Saezurigusa* (1859), which mentions this festival, also mentions a *hi no hashira*[2] or "Fire-pillar," seen one evening at Minowa, Shitaya district, Yedo. This was a red fire, which in the Northwest rose out of the earth to the sky and then disappeared. The next morning there was a big conflagration in the same region. Thus the "fire-pillar" was evidently an omen of conflagration. A similar fact is related in the *Hanamomiji miyako-banashi*.[3] There we read, that early in the morning in a strong wind a big fire-ball was seen, moving from the rear part of the Buddhist temple *Hōkwōji* at Kyōto to the Shijō-gawara, and descending there. Then it became a pillar of fire, four or five thousand feet high, which soared up to the sky and was gradually extinguished. On the same spot a severe conflagration followed. JAKU-AN (the author of the *Saezurigusa*) adds the following: "All conflagrations are due to the anger of the Fire-god. These *hi-no-hashira* are probably omens of conflagrations, being *chi no yō*.[4] 'supernatural evils, produced by the earth.'"

The lights of *Akurojin*[5] or "The god of the bad road", resembling lanterns and moving to and fro, used to appear, especially on rainy nights, in a very dangerous spot, where the road crosses a river in the Karako valley at Mayumi village in Ise province. When people met them, they threw themselves on their faces and waited till the lights had passed over them, whereupon they fled. If they did not, the lights drew near to them and caused them to feel ill very suddenly.[6]

Sometimes a divine light was only visible to *shugenja*, i. e. *yamabushi*, wandering ascetic priests who used to lodge in mountains and forests and practised the so-called *shugendō*, a mixture of Shintō and Buddhism. Such a light was that of *Haguro-san no Gongen*, the "Manifestation of Mount *Haguro*," which from the sixth to the seventh month used to rise from Yaotome no ura (the sea-coast) and to float to the mountain, where it ascended to the sky: then it descended and disappeared.[7]

---

[1] *Saezurigusa*, Ch. LIII, p. 30.

[2] 火柱.

[3] 花紅葉都噺, written in 1788 by SENSHŪ RŌJIN, 千秋老人. Ch. II, p. 16.

[4] 地妖.

[5] 惡路神.

[6] *Kansō sadan*, 閑窓瑣談, written in 1841 by SASAKI TAKASADA. Ch. III, no. 34, p. 19.

[7] *Haguro gwassan Yudono sanzan gashū*, 羽黑月山湯殿三山雅集 (usually quoted as "*Sanzan gashū*"), written in 1710 by the Buddhist priest TŌSUI, 東水. Ch. I, p. 15.

In 1770 the people of Kyōto saw a huge, fiery ball, about two shaku in diameter, rising in the West and moving to the North. The same ball was seen by people of Ise province, where it descended on Mount Tado. Then a terrible sound was heard and the mountain uttered a formidable yell. A big stone, about nine shaku in circumference, which lay in the centre of the mountain, split, and old swords, hatches, porcelain plates and mirrors appeared to be hidden under it. The priest of the Shintō shrine of Mount Tado, communicating the matter to the officials of Kuwana, told them that the god of this mountain was *Ichimokuryō*,[1] the "One-eyed Dragon." He was a "living god" (*ikegami*), who from time to time flew through the air, raising wind and clouds and spreading a brilliant light. Therefore he supposed the fiery ball to have been this god himself.[2] It it clear that this was the deity's *mitama* or "august soul."

The *burari-bi* or "dangling lights" near Gofuku village at the foot of Mount Annenbō in Fukei district, Etchū province, were believed to be caused by a jealous goddess, *Fukura-hime no Mikoto*,[3] the consort of the god *Notohiko*[4] of Noto province. One day, when she had flown to Kurewa village in order to weave there, during her absence Notohiko took a second wife, whereupon the furious Fukura-hime retired to Ueno-mura in Etchū and pelted Notohiko's temple ground with stones till there was not a single stone left in the neighbourhood. This goddess was the patron deity of the weavers, who used to visit her temple and in her honour celebrated a special festival.[5]

§ 2. *Dragon-lanterns.*

As to the Dragon-lanterns (*Ryūtō*, 龍燈) I may refer the reader to my book on "*The Dragon in China and Japan*," Ch. VI, pp. 205—214, where several legends are given concerning these interesting ignes fatui. I wrote there as follows. "The Dragon-lantern mostly rises from the sea and flies from there to the mountains, where it is seen hanging in some special old pine- or cryptomeria-tree before a (mostly Buddhist) temple. Old pine-trees especially are famous in respect to these mysterious lights, which are evidently offerings sent by the dragons of the sea to the deities or Buddhas or Bodhisattvas worshipped in the shrines. There is an enormous number of legends telling of the Dragon-lanterns appearing along the mountainous coasts of Japan."

---

[1] 一目龍.

[2] *Oriorigusa*, 折々草, written by TAKEBE (or TATEBE) AYATARI. 建部綾足. Ch. III, p. 1.

[3] 婦倉媛命.

[4] 能登彦.

[5] *Sanshū kidan*, Ch. V, p. 840.

"So we see that there is a great variety of ignes fatui in Japan. The dragon-lantern, however, is the only one which arises from the sea and floats to the mountains; all the others start and remain in the woods, or move from there to the sea-coast, where they sometimes fall into the water. The reason for this difference is clear: the dragon-lantern is believed to be an offering sent by the dragons of the sea to the deities, Buddhas or Bodhisattvas in the mountains, while the other lights, on the contrary, are ascribed to these divine beings themselves, or to demons, animals or spirits of the dead, all of which have their abodes in the mountains and woods or on the grassy plains of the battle-fields."

§ 3. Sacred trees emitting light.

We saw above that according to the Chinese conception the *tsing* (精) or vital spirit of old trees, especially of pine-trees (famous for their old age, and symbols of longevity), was so strong that it used to dash forth in the shape of brilliant lights.[1]

It hardly needs be said that the Japanese readily took up this idea and in the same way explained the phosphorescent lights of the woods. As to the "Dragon-lantern pine-trees" (*Ryūtō no matsu*) which often stood before Buddhist temples, and in the branches of which a dragon-lantern was said to arise regularly, we may refer to the same chapter of "*The Dragon in China and Japan*," quoted above. Sometimes these trees stood near Shintō shrines, but mostly they were connected with Buddhist sanctuaries.

A special kind of sacred trees were the so-called *Kantoki no ki* or *heki-reki-moku*, 霹靂木 or "Thunder-trees," sacred to the Thunder-god. It was very dangerous to cut them down without having obtained the god's permission by special offerings and prayers. As to the sacred trees mentioned in connection with Buddhist images, and sometimes also called Thunder-trees, these were said to have been found floating on the sea and spreading a brilliant light at night. They were sometimes believed to have grown in India, the holy land, and to have been carried by the waves to devout Japan, where sacred and blissful images of Buddhas or Bodhisattvas were carved from their wood. Thus in A.D. 595 Shōtoku Taishi was sent by the Empress Suiko to investigate the matter concerning a sandal-tree, carried by the waves of the Black Stream from Southern India to the South-coast of Awaji. It had been discovered by the dazzling light it spread at night and the thundering noise it made in the daytime. The Empress (here the word *Mikado* is used) had a Kwannon image made of its wood, and the name of the temple where it was placed was changed into *Genkwōji*[2] or "Temple of the Brilliant Light," on account of the blaze emitted by the image.[3]

[1] Above, Sect. II, Ch. II, § 5.

[2] 現光寺.

[3] *Mizu-kagami* (12th cent.), Ch. II. *Kokushi taikei*, Vol. XVII, p. 384 (35th generation: Suiko Tenno).

A *kantoki no ki*, sacred to the Thundergod, is mentioned in the *Nihongi*,[1] where we read that in A.D. 618 Kahabe no omi, despatched by the Empress Suiko to Aki province, in order to build ships, had such a tree hewn down after having presented offerings to it, i. e. to the Thundergod whose tree it was. When his men started the work, a terrible thunderstorm arose, but Kahabe drew his sword and challenged the god, who after having tried in vain to hurt him changed himself into a small fish, hanging between the branches of the tree. Then they burned the fish and cut the tree without any further danger.

FLORENZ compares this tree with the thunder-oak of the ancient Germans, and the legend with the story of Bonifacius, felling the sacred oak at Merseburg.

Although we do not read that this tree spread light, the *floating* thunder-trees were always said to show their holiness in this way.

The *Nihongi*[2] relates that in A.D. 553 a log of camphor-wood was found floating on the sea near Izumi district. Beforehand "a voice of Buddhist chants, which re-echoed like the sound of thunder," was heard and "a glory shone like the radiance of the sun." The Emperor Kimmei, who had sent Unate no Atahe to investigate the matter, and to whom the latter presented the log, had two Buddhist images made of it. "These are the radiant camphor-wood images now in the Temple of Yoshino."

The *Fusō ryakki*[3] (about A.D. 1150) relates that in A.D. 727 the famous Buddhist temple *Hase-dera*,[4] also called *Kwannon-dō* or *Chōkoku-ji*, was dedicated. This sanctuary, situated at Hase, a village in Yamato province, is one of the 33 celebrated Kwannon shrines in the neighbourhood of Kyōto. Its Kwannon image was made of the wood of a Thunder-tree. 霹靂木, drifted ashore at the Miwo promontory in Takashima district, Omi province. This tree, after having brought pestilence to the inhabitants of that vicinity, floated away to the coast of Yamato, Katsuragi district. There two Buddhist priests, Dōmyō and Tokudō, took it and with Imperial subsidy made an image of the Eleven-faced Kwannon, 26 feet high. Then Raikō, the Thundergod, descended and constructed a stone-base for it, eight feet square. The *Tamenori ki* or "Annals of Tamenori" say that in olden times (in A.D. 601) the Buddha-tree of Hase-dera had been drifted ashore at the Miwo cape, bringing calamity of fire, disease and death. Diviners declared it to be a curse. Then a man from Yamato, having heard of the matter, had the tree taken to his province, in order to carve it into a Kwannon image. As he did not succeed in carrying out his plan, the tree for more than

---

[1] Ch. XXII, p. 389. 26th year of Suiko Tennō's reign: FLORENZ. *Nihongi, Jap. Annalen*, p. 4; ASTON, *Nihongi*, Vol. II, p. 147.

[2] Ch. XIX, p. 332. 14th year of Kimmei Tennō's reign: ASTON, *Nihongi*, Vol. II, p. 68.

[3] Ch. VI, *Kokushi taikei* VI, p. 552. 30th day of the third month of the fourth year of the Jinki era (A.D. 727).

[4] 長谷寺.

eighty years remained at the Yamato coast, whereupon pestilence broke out in the neighbouring village. The villagers pulled it along the Hase-gawa. Again thirty years elapsed, till in A.D. 727 the Buddhist priest Tokudō carved the image, and by a divine revelation in a dream found a big square stone which could serve as a base for it.

The *Konjaku monogatari*[1] (before A.D. 1077), the *Kojidan*[2] (A.D. 1210 till 1220), and the *Genkō Shakusho*[3] (before A.D. 1346) give the same tale. The former work relates about a camphor-tree which at the time of the Emperor Bidatsu (A.D. 572—585) floated on the sea near Izumi district. This tale was evidently borrowed from the *Nihongi*, but the date is different. During day-time the tree produced music and a thundering noise, at night it emitted a brilliant light like that of the rising sun. It floated away to the East. By order of the Empress three Buddhist images (one Buddha and two Bodhisattvas) were made of it, but afterwards she followed a minister's advice and had them thrown away. They were hidden, however, between the rice, and afterwards were brought to light and worshipped. One of them was an Amida image, emitting light (the two other idols were evidently Kwannon and Seishi).

The *Zoku Kojidan*,[4] also mentioning the Kwannon of Hase-dera, tells of a plum-tree, which diffused light and was therefore used for an image of Yakushi Nyorai.

A floating mulberry-tree, which came to the coast of Ugo, spreading light like a torch, according to an old tradition was used to make three Kwannon images: Shō Kwannon, Jū-ichimen Kwannon and Senju Kwannon, the first of which was worshipped on Hagnro san in Uzen province.[5]

The thundering noise, ascribed to the floating tree in the *Nihongi* and the *Konjaku monogatari*, may have led to the conception of such trees being Thunder-trees, as found in the *Fusō ryakki*, the *Kojidan*, and the *Genkō Shakusho*. The *Konjaku monogatari* calls the tree of Hase-dera only a *rei-moku*,[6] a miraculous tree, but does not yet mention its connection with the Thundergod.

Chapter VI.

Lights ascribed to animals.

§ 1. Fireflies.

The fireflies (*hotaru*) were generally believed to be souls of the dead.[7] Even at the present day the swarms of these insects, flying over the river, are said to be the spirits of the warriors fallen in the battle of Dan-no-ura and fighting each other again and again.

[1] Ch. XI, *Kokushi taikei*, Vol. XVI, pp. 595 sqq.

[2] Ch. V, *Kokushi taikei*, Vol. XV, pp. 121 sq.

[3] Ch. XXVIII, *Kokushi taikei*, Vol XIV, p. 1140.

[4] Ch. IV, *Gunsho ruijū* XVIII, no. 487, p. 731.

[5] *Sanzan gashū*. Ch. 下, p. 20.

[6] 靈木.

[7] Rotten plants or horse-blood were also believed to produce fireflies, cf. the *Ainōshō*, s. v. "*Rinkwa*, called *Kitsune-bi*."

The poets of China and Japan have praised the mysterious and beautiful lights of the fireflies in many a song, and modern Japan also admires and loves them as much as the cherry-blossoms and the moon.

§ 2. *Foxes and badgers.*

The Chinese conception concerning the foxes striking fire out of their tails at night[1] was taken up by the Japanese, but the latter gave also other reasons for the light these animals were supposed to emit, which probably only consisted of the glare of their eyes in the darkness. Being considered as demons—an idea introduced from China, for in Japan they were originally only benevolent spirits of the rice—they were said to produce light in the most wonderful ways.

Beyond striking the fire out of their tails there was another Chinese idea about a miraculous *pearl* which they held in their mouths and which probably represented their soul. One of the two wooden foxes before the Inari shrines often carries a pearl in its mouth.[2] Some Japanese writers speak of a shining pearl, the "*kitsune no tama*" at the end of their tails.[3] They also tell us of *horse-bones*, found in the fields where they had shown their lights, and which were believed to have been the torches held by them in their mouths. In other regions *horse-hoofs* were said to have served them for this purpose. Some pretended to have seen that their *breath* produced light.[4]

Also the badger (*tanuki*), often connected with the fox, and considered to be a powerful phantom beast, was believed to cause ignes fatui on rainy nights, or to fly through the air as a dazzling comet or as a flaming human head, making people ill by its pestilential breath. The *mujina*, also a kind of badger, resembled the *tanuki* so much, that their belly-drum and ignes fatui, their human shapes and ways of haunting were all the same, as well as their old age, which gave animals and plants supernatural power (because their *tsing* or vital spirit had become so strong).[5]

§ 3. *Weasels and rats.*

BAKIN, in the *Tō-en shosetsu*,[6] states the following. "When the weasel (*itachi*) exhales, a fiery breath (火氣) goes up to the sky. The people

[1] Above, Sect. II. Ch. II, § 6.

[2] Cf. my treatise on *The Fox and the Badger in Japanese Folklore*. T.A.S.J., Vol. XXXVI. Part III, p. 105.

[3] About fox-fire in the shape of a brilliant pearl, caught in his net by a fisherman, cf. *Shokoku rijindan*, Ch. III. Sect. 6. p. 930. A fiery ball flying through a window, and ascribed to an old fox: *Shumparō hikki* (1811). Hyakka setsurin, 正上, p. 1140.

[4] *Fox and Badger*, pp. 58, 104 sq.

[5] Ibidem, p. 156. Cf. *Shokoku rijindan*, Ch. III. Sect. 6, p. 929: a *tanuki* in the shape of a man, leading an ox and carrying fire in his hand. It often appeared on rainy nights near a village in Settsu province, and did no harm at all. It was called *Tanuki-bi*, "*Tanuki*-fire."

[6] 兎園小說, (1825). *Hyakka setsurin*, Vol. 正下, p. 477.

call this *hi no hashira* (火柱)[1]. BAKIN thinks that the name *itachi* originally was *ki-dachi* (氣立, "rise of breath") or *hi-tachi* (火起, "rise of fire"), and states that the matter of the "fire-pillar," caused by the weasel, is not found in the *Pen-ts'ao kang-muh*, but that the *Yamato honzō*[2] gives the following details. "At night the weasel climbs upon a tree and causes flames (*enki*, a 'blazing breath'). Also on the ground it causes such fire, which in both cases has the shape of a pillar. Therefore the people call it 'fire-pillar,' and think it a supernatural, ominous apparition (*yō*, 妖)."

A *nezumi no kwai-i*, a strange story about rats, is told in the same work.[3] Nine big rats, attached to each other by their tails, caused a fiery ball to appear upon the ridge-pole of a roof. We saw above how also Chinese legends connected rats with fire.

§ 4. *Herons, spiders and ink-fishes.*

Sagi, *ao-sagi* and *goi-sagi*[4] (snowy, blue and night herons) were said to produce light. The *Sado kidan*[5] e. g. tells us about a so-called Dragon-lantern which used to appear in an old cherry-tree near *Komponji*, a Buddhist temple at Ōno in Sado province. A man who did not believe in such matters, shot an arrow at the mysterious light, which was extinguished at once. It appeared to have been produced by a big *sagi*, which the next morning was found lying dead at the foot of the tree.

The blue heron is mentioned in the same way by the author of the *Daigo zuihitsu* (A. D. 1670), who also speaks about *tako* (ink-fishes) and *tai*-fishes spreading light.[6] According to the *Kokon hyaku monogatari* (A. D. 1686) the fire of *ao-sagi* was frequent in Takashima district, Ōmi province. "When such a bird gets old," says this writer, "its wings and eyes emit light when it flies." Here again the Chinese conception of *old age* causing a very strong vital spirit is, of course, the reason why old herons were specially believed to spread light.

The *goi-sagi* or night-heron is described as looking like a round fire, when seen from afar. We learn this from the *Shokoku rijindan*, where this work deals with the fire-ball, called *uba-bi* or "hag-fire," said to be the soul of an old woman who during her life used to steal the oil of the sacred lantern of the Shintō-temple at Hiraoka in Kawachi. It appeared to be a night-heron instead of a human spirit![7]

---

[1] Cf. above. Sect. II. Ch. V, § 1, about the "fire-pillar."

[2] 大和本草, written by KAIBARA ATSUNOBU, 貝原篤信, who lived 1629—1714. Ch. XVI. p. 14.

[3] *Tō-en shosetsu*, l. l., p. 634.

[4] 鷺, 青莊, 鵁鶄

[5] 佐渡奇談, written by TANAKA JŪTARO. 田中從太郎, an author of the Tokugawa period; Ch. I. p. 4; quoted in the *Matsu-no-ya hikki*, Ch. 78, p. 10.

[6] Ch. 下, 末, p. 38.

[7] *Shokoku rijindan*. Ch. III. Sect. 6, p. 920.

Spiders were also believed to emit light. The *Daigo zuihitsu* relates about a mysterious glow, produced by an immense spider, as big as a millstone, with gold-coloured stripes on its back, which even after its death shone like fire.[1]

The same work gives a tale about human light. A maid-servant when combing her hair saw fire dashing forth out of her head, but could not grasp it. It resembled the fire of fireflies. On hearing this, her master dismissed her, as he thought her to be a witch. But she returned and afterwards became the wife of a rich man. The fire had evidently been a good omen, as in the case of a Chinese woman, who emitted light when taking off her clothes and loosening her hair. According to the Chinese work (the *Tai tsui pien*[2], quoted by the *Daigo zuihitsu*), which deals with this story, this was a good omen, indicating long life (her *tsing*, vital spirit, was evidently so strong, that it came out of her body as light). The author of the *Daigo zuihitsu* thinks it a good omen, but those of the *Shiojiri*[3] and the *Saezurigusa*[4] reject this opinion. The former declares it to be a fraud, the latter says that it is a very common matter, like the hair of cats emitting light.

Chapter VII.

Conclusions.

§. 1 China.

On considering the facts, given by the second section of this paper, we see that the blood, identified in China with the *tsing* or vital spirit, was believed to produce ignes fatui, when having penetrated into the ground and remained there for a long time. In this way the strange fires hovering over old battlefields were explained as the vital spirits or souls of the warriors slain in battle long ago. Although the vital spirit is the *yang*-soul or *shen* in its acting energy, those fires were called *kwei*-fires, connected with the *yin*-soul, and believed to be evil spirits, causing those whom they attacked to become unconscious for many hours.

The strong *Yang*-power of the *dragons* caused these divine animals, and even their cast-off skins or their dead bodies, to spread a brilliant light: yet this was classed by the Sung-scholars among the heavenly fires of the *yin*-class.

The *lights of the sea* were either ascribed to dragons or explained as souls of drowned people, and those arising from rivers, lakes and pools were ascribed to *yin*-fire burning in water, or to pearls or sacred swords. *Yin*-fire coming out of pools was sometimes believed to be an omen of disorder of the state.

[1] *Daigo zuihitsu*, l. l., p. 38.
[2] 代醉編.
[3] Ch. XX.
[4] Ch. XXVIII, p. 20.

In the *mountains* the vital spirit of the ground, or of old *hwai*-trees (a kind of locusts) or pines, or foxes striking fire out of their tails, or fireflies, or birds were said to cause the will-o'-the-wisps twinkling in the darkness of the woods.

§ 2. *Japan.*

All the Chinese conceptions, enumerated in the preceding paragraph, were introduced into the land of the Rising Sun and readily accepted by its docile people.

The *kwei*-fires, called *onibi*, were evil spirits of the dead, produced by their blood. But there were also *onibi* sent as bad omens by angry deities, and portending death and destruction.

The *hito-dama* were also human souls of the dead, but appearing in the shape of fiery balls with long, curved tails. This idea, not borrowed from China but evidently originated in Japan, was probably due to the ancient Japanese word *tama*, meaning jewel, ball and soul, and to the resemblance of falling meteors with the *maga-tama*, the curved jewels of old Japan. Meteors were and are identified with the souls of the dead by the most different peoples of the world, and they are mostly considered, like in Japan, as evil spirits, bringing disease and death. Yet we did not find the *hito-dama* mentioned in Japanese works before the eleventh century, and it seems to have not appeared in story-books and other works until the seventeenth century. Then the ideas of the tailed *hito-dama* falling upon the earth, and of the *onibi* hovering about were mixed up, and we frequently read of angry souls appearing as flying fire-balls, often with furious human heads in the centre, and rising from the graves of the dead. Especially the souls of those who had committed suicide, or had been drowned or murdered, and of Christians or other people who did not believe in Buddha's saving doctrine, were believed to be liable to become such evil spirits.

Some mysterious lights were ascribed to Shintō-gods, who in this way showed the way to Emperors or Imperial messengers, and also to common sailors, in the dark of night, and caused them to safely reach the coast. Other divine lights were dangerous and caused disease, or were produced by a jealous deity, or were said to be the manifestation of an *ikegami*, a "living god," who in the shape of a huge fire-ball flew through the air, causing wind and clouds and a thundering noise.

The *Dragon-lanterns*, rising from the sea and soaring through the air to the mountains, where they were seen hanging in an old pine or cryptomeria-tree before a (mostly Buddhist) shrine, were offerings sent by the dragons of the sea to the deities, Buddhas or Bodhisattvas in the mountains.

The sacred camphor or sandal-trees, which floated on the sea and were discovered through the light they emitted and the thundering noise or Buddhist music they made, were identified by later generations with the so-called "*Thunder-trees*," belonging to and probably inhabited by the Thunder-god. The former were said to have been carried by the waves from India to Japan, and holy Buddhist images, also giving forth a brilliant light, were

carved from their wood. The latter (the Thunder-trees) stood in the mountain woods and were protected by the Thundergod himself.

Among the *animals* said to produce fire or light, the *fireflies* were the only ones which actually did so; they were generally believed to be souls of the dead. As to *foxes*, beyond the Chinese idea of their striking fire out of their tails and having a miraculous, brilliant pearl in their mouths, we find the Japanese conceptions of their carrying lighted horse-bones or horse-hoofs in their mouths or emitting a fiery breath. Also the badgers (*tanuki* and *mujina*), well-known phantom-beasts, caused ignes fatui when old age had sufficiently strengthened their vital spirits. The weasel's fiery breath was said to rise to the sky in the shape of an enormous "fire-pillar" (*hi no hashira*), and rats were sometimes believed to produce balls of fire. Old herons spread light by means of their wings and eyes, enormous spiders did the same by the golden stripes upon their backs, and ink-fishes or *tai*-fishes illuminated the waves of the sea.

The Chinese idea, asserting the sparks of fire dashing forth from the hair of a woman to be a sign of longevity (as it indicated a very strong vital spirit), was extended by a Japanese author into its being an omen of general felicity.

Thus we see how the Japanese people not only took up the Chinese conceptions concerning fire and the will-o'-the-wisps, but also enlarged them and mixed them up with their own ideas.

Über die dem Anschein nach unregelmäßige Verdoppelung des *n*-Lautes in einigen japanischen Wörtern chinesischen Ursprungs.

Von Pietro Silvio Rivetta.

天皇 »König, Kaiser« und 天王 *tennō* »Himmelskönig«, ein buddhistischer Ausdruck, werden im Japanischen immer *tennô* (*te͡ennō*) ausgesprochen, mit Kana-Zeichen てんわう, d. h. *ten-wa-u*, geschrieben. Von den beiden zusammengesetzten Silben ist die erste nur *ten*, in der zweiten aber finden wir kein anlautendes *n*: わう gehört zu jenen Silben, die bei Kontraktion ein langes *o* (*ō*) ergeben.

Wie sich aus *ten* + *ō* *tennō* ergibt und woher diese Verdoppelung entstanden ist, ist eine Frage, die die Japanologen bisher wenig beachtet haben.

Dem Anschein nach zeigt diese Aussprache die Charakteristik einer großen Unregelmäßigkeit, insbesondere in einer Sprache, in der — mit Ausnahme einiger Assimilationen und Kontraktionen — die Schreibweise (natürlich meine ich die phonetische Kana-Schreibweise) sehr regelmäßig ist. Obgleich die vokalischen Kontraktionen zahlreich und die konsonantischen Assimilationen nicht selten sind, sind sie dennoch immer von bestimmten graphophonischen Regeln abhängig, die fast keine Ausnahme zulassen.

Einige Kana-Schreibweisen sind sehr abweichend von den entsprechenden Phonemata (しやう, しよう, せう, せふ usw., die alle *shō* gesprochen werden), aber sonst findet sich immer dieselbe Regelmäßigkeit.

Von diesem Mangel an Ausnahmen in der japanischen Aussprache entfernt sich 天皇 *tennō*, worin die Verdoppelung des *n*-Lautes als Ausnahme erscheint.

In der Erklärung des Transkriptionssystems mit lateinischen Zeichen (羅馬字), das später auch offiziell adoptiert wurde, bemerkte Dickins, daß »the nasalty is often very slight, and replaced by a double ‚*n*' sound. e. g. ‚*tennó*', ‚*yennin*' for .*ten-ó*', ‚*yen -in*'«[1]. Diese ist eine der wenigen Erwähnungen dieses Falles, die in der Literatur zu finden ist.

Auch Dickins bekümmerte sich nicht um die Frage, ob dies eine wirkliche oder nur eine scheinbare Unregelmäßigkeit sei.

[1] F. V. Dickins, *The kana transliteration* (Transactions of the Asiatic Society of Japan. vol. VIII. part II, May 1880. S. 253).

Er beobachtet das Phänomen nur als ein tatsächliches, ganz ohne Rücksicht auf die Etymologie; aber wenn wir die ratio der consuetudo gegenüberstellen — und es scheint mir, daß hier die Unterscheidung von Plinius Major[1] und Annaeus Cornutus[2] ein genauer wissenschaftlicher Führer ist —, so läßt uns das Dickinssche Wort »replaced« vermuten, daß er jene *n*-Verdoppelung als eine einfache und nur vom Gebrauch abhängige Veränderung ohne innere Ursache betrachtet.

Da erscheint es mir nun interessant zu sein, festzustellen, daß diese *n*-Verdopplung, obgleich sie gegen die sonstige graphophonische Regelmäßigkeit der Kana-Zeichen zu sprechen scheint, dennoch von einer wirklichen ratio abhängig ist, die den Grundregeln der japanischen Phonetik entspricht.

Die erste Beobachtung ist die, daß die hier in Frage kommende Verdoppelung des *n* nur in zusammengesetzten Wörtern chinesischen Ursprungs vorkommt. Wir haben hier einen *n*-Laut, der als doppeltes *n* ausgesprochen, in Kana-Zeichen aber nur als einfaches *n* geschrieben wird, also ganz verschieden von dem verstärkten *n*, das wir auch in Wörtern japanischen Ursprungs finden; z. B. *minna* für *mina* (み ん な, ミ ン ナ). Dies ist aber nur eine Verstärkung des einfachen *n* und ist nicht verschieden von der des *m* in *ammari* für *amari* und von der des *p* in *yoppodo* für *yohodo*.

Die beiden nasalen Auslaute des Chinesischen werden in unsern Grammatiken gewöhnlich durch *n* und *ng* ausgedrückt, deren erster (*n*) unserer rhinophona alveolaris *n* und deren zweiter (*ng*) derjenigen rhinophona velaris entspricht, die im Englischen (im Auslaut) und im Deutschen (im Inlaut)[3] durch dasselbe Digamm ausgedrückt wird.

Diese beiden nasalen Auslaute des Chinesischen zeigen die Neigung, sich zu vereinigen und den Unterschied auf den vorhergehenden Vokallaut zu übertragen. In der jetzigen pekinesischen und südlichen chinesischen Aussprache der Zeichen 尚 und 善 — die gewöhnlich durch *shang* (*šang*) und *shan* (*šan*) ausgedrückt werden — liegt der Unterschied nicht so sehr in dem nasalen Auslaut, als im vorhergehenden Vokallaut, der durch diesen Nasallaut gemäßigt wird. In 尚 *shang* ist der *a*-Laut genau das, was die

---

[1] Charis, *Gramm. lat.* (edidit Keil), S. 79, 2.

[2] Cassiodor, *Gramm. lat.* K. VII, S. 153, 7.

[3] »Das *ng* des Chinesischen am Wortende wird aber nicht wie das deutsche *ng* in »lang, Hang, eng« usw. gesprochen, sondern wie das englische in king, sing usw., d. h. man darf das *g* nicht besonders hören. Wir haben übrigens im Deutschen denselben Laut, nur nicht am Ende, sondern in der Mitte der Wörter, z. B. in »Engel, Klingen«, worin man ja auch gar kein *g* hört, sondern das *ng* zusammen einen einfachen Laut ausdrückt, dessen gewöhnliche linguistische Umschreibung *ń* ist.« C. Arendt, *Handbuch der nordchinesischen Umgangssprache.* Erster Teil. Lehrbuch des Sem. f. Orient. Sprachen, Band VII. Stuttgart und Berlin 1891, S. 31.

Andere linguistische Umschreibungen sind *ñ* (vgl. O. Rocca, *Die richtige Aussprache des Hochdeutschen.* Rostock 1886, S. 97) und *ŋ* (vgl. Viëtor, *Beiträge zur Statistik der Aussprache des Schriftdeutschen* in *Phonetische Studien*, Zeitschrift für wissenschaftliche und praktische Phonetik, herausgegeben von W. Viëtor, II. Heft, S. 109.

International Phonetic Association durch *a* bezeichnet, d. h. ein Zwischenlaut zwischen offenem *o* (ɔ) und normalem *a*[1]. In 善 *shan* neigt sich das *a* nach einem offenen *e* (ɛ)[2]. Und wahrscheinlich ist es dieses volle erste *a* (in *shang*), das den nasalen Auslaut stärker erscheinen läßt.

Weil 尙 und 善 denselben Ton haben (bei beiden ist er 去聲), kann es sich nicht um einen Einfluß des Tons auf die Aussprache handeln.

In jenen Silben, in denen der Vokallaut nicht einen doppelten Wert haben kann, sind *n* und *ng* in der jetzigen gewöhnlichen Aussprache fast nicht zu unterscheiden: so habe ich niemals einen wirklichen Unterschied in der Aussprache weder zwischen 今 *chin*[1] und 經 *ching*[1] noch zwischen 民 *min*[2] und 名 *ming*[2] und zwischen 信 *hsin*[4] und 姓 oder 性 *hsing*[4] bemerken können. Sogar die Eingeborenen hören diesen Unterschied nicht.

n und *ng* haben aber einen sehr verschiedenen etymologischen Wert: sicher muß ehemals der Unterschied dieser Laute sehr viel stärker gewesen sein, weil das japanische Ohr das Bedürfnis fühlte, sie zu unterscheiden und den starken Nasallaut (*ng*) durch む und den schwachen (*n*) durch ん auszudrücken[3].

Um diese phonetische Auslegung besser zu verstehen, denke man an die innige Verwandtschaft zwischen den drei Kana-Lauten

う *u* む *mu* ん *n*.

Auch jetzt werden *u* (う) und *mu* (む) oft verwechselt (*ume*, *mume*, *uma*, *muma*); ん ist ein besonderes Kana-Zeichen, das aus む entstanden ist. Die sino-japanische Aussprache hatte vielleicht ein primitives *mu*, um die beiden chinesischen Nasallaute auszudrücken; später ist in jenen Silben, in denen der Vokallaut vorherrschend zu sein schien (*ng*), die rhinophona labialis *m* verschwunden[4], und durch das *u* ist — parallel mit dem Chinesischen — der vorhergehende Vokallaut verändert worden[5]. In dem

---

[1] Sehr ähnlich dem franz. *a* in *pas*, *passe* in der Pariser Aussprache, das verschieden von dem *a* in *part*, *patte* ist.

[2] Dieser *a*-Laut gleicht beinahe dem englischen *a* in *man*, *bad* (æ im *International Phonetic Association's Alphabet*): also scheint mir die Transkription von Guernier *tā'swan* für 打算 falsch zu sein (R. C. Guernier. *Notes sur la prononciation de la langue mandarine de Pékin.* — Ass. Phonét. Internat. 1912): es würde viel besser sein, *tā'swan* oder *tā'swɑn* (fast *tā'swɛ̃*) zu schreiben.

[3] »*N* at the end of a word (richtiger wäre »of a syllable«) is pronounced halfway between the true *n* and the French nasal *n*«. B. H. Chamberlain. *A simplified Grammar of the Japanese language* (*modern written style*). London 1886.

»*N* has a more nasal sound than the English letter«. W. G. Aston. *A Grammar of the Japanese Written Language.* Second edition. London 1877. S. 23.

[4] » ン (*m* or *n*) is frequently vocalized into *u*«. Aston, op. cit. S. 35.

[5] $a + u = \bar{o}$; $o + u = \bar{o}$; $u + u = \bar{u}$; $i + u = y\bar{u}$; $e + u = y\bar{o}$.

schwachen Nasallaut (*n*) ist der vokalische Auslaut schwächer geworden und verschwunden[1]. *mu* ist *m* und dann *n* geworden[2].

Man hat sehr oft das japanische *n* ん mit dem sanskritischen *anusvāra* verglichen; wir sehen hier noch eine andere Ähnlichkeit, weil das *anusvāra* auch immer ein primitives *m* ersetzt hat[3].

Der Vergleich des *n* mit dem *anusvāra* stimmt auch noch in anderem Sinne überein.

Die einzige bemerkenswerte Beobachtung über das ん ist die von Donker Curtius gemachte: »Het teeken ん dient zoowel voor den dentalen, als vor den nasalen naklank *n*. die de Fransche doffe *n* op het einde eener letter-greep of den Sanscritschen naklank *anuswara* nabijkomt en als *ng* klinkt, terwijlet bij wijse van gesteun door de keel geperst wordt«[4]. Es ist aber nicht sehr klar, was Donker Curtius mit dentalen naklank und nasalen naklank meinte. Jedenfalls ist der *n*-Auslaut der japanischen Silben chinesischen Ursprungs nicht eine wirkliche selbständige rhinophona (syllabischer Konsonant). In der Aussprache irgendeiner der oben genannten Silben finden wir nicht jenes »Auflegen des Zungenrandes an den Oberkiefervorsatz«, das die rhinophona alveolaris charakterisiert (*na*, *ni*, *nu*, *ne*, *no*)[5]; es ist nur ein einfaches Nasalisationszeichen des vorhergehenden Vokallautes[6]. ein Vermittelungszeichen, das Luciani mit einem sehr glücklichen Ausdruck »Übergangsbrücke von Vokalen zu Klangkonsonanten« nennt[7]. ん hat also nur den Wert eines diakritischen Zeichens, und so haben wir hier eine andere Analogie des ん mit dem *anusvāra*. *anusvāra*, *anunāsika* und *visarga* werden von den indianischen Grammatikern nicht als getrennte Lettern, sondern als »Mitwirkende eines vorhergehenden

---

[1] Auch in Wörtern japanischen Ursprungs »the vowels of the syllables *mi*. *mu*. *ma* and *ni* are often elided. the remaining consonant being represented by the letter«. Aston. op. cit. S. 23.

[2] Daß das *mu* dazu diente. auch den nasalen chinesischen Auslaut *n* wiederzugeben. beweist die Beibehaltung des *m* in der Aussprache *sammi* 三位 für *san-i*.

[3] F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes. comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand.* Traduite sur la deuxième édition ... par M. Michel Bréal. Paris 1866. I. Band, S. 42.

[4] J. H. Donker Curtius. *Proeve eener japansche Spraakkunst* ... toegelicht. verbederd en met uitgebreide bijvoegslesen vermeerded door J. Hoffmann. Leyden 1857. S. 20.

[5] Luigi Luciani, *Physiologie des Menschen.* ins Deutsche übertragen von S. Baglioni und H. Winterstein. Jena 1907. III. Band. S. 179.

[6] Vgl. auch P. Fornari. *La n gutturale.* in L' Educazione dei Sordomuti. III. serie. vol. IX. (XXXIV.), fasc. I, S. 19 ff.

[7] »Le vocali nasalizzate rappresentano il ponte di passaggio fra le vocali e quel gruppo di consonanti sonòre che i grammatici dicono liquide e anche semivocali per la posizione intermedia tra le vocali e le consonanti«. Luigi Luciani, *Di una riforma ortografica basata sulla fonetica fisiologica.* Estratto dalla Rivista Pedagogica. Anno IV, vol. I. fasc. III. Modena 1910. S. 11.

Vokals« angesehen. Wenn naklank diese Bedeutung hat, dann ist dieses Wort von Donker Curtius ganz entsprechend dem sanskritischen *anusvāra* (*anusvāra*, Nachlaut, naklank) und kann angewendet werden, um ん zu bezeichnen.

Also können wir in dem doppelten *n* von *tennō* usw. das erste *n* wie eine Nasalisation des vorhergehenden Vokallautes, entsprechend der chinesischen Nasalisation, betrachten.

* * *

Bevor man den Wert und die Etymologie des zweiten *n* analysiert, ist es angebracht zu beobachten, in welchen Fällen diese Verdoppelung vorhanden ist.

Es scheint, daß die Grammatiken sich darauf beschränken, nur *tennō* (天皇 »König, Kaiser, 天王 »Himmelskönig«) zu erwähnen. Obgleich dieses das wichtigste Wort ist, das eine solche Verdoppelung hat, ist diese auch noch in zahlreichen andern Wörtern — die aber alle chinesischen Ursprungs sind — vorhanden.

In der Tat finden wir die *nn*-Gruppe nicht nur in beiden *tennō* (天皇 und 天王), sondern auch in *ninnō* 人皇, *annon* 安穩, *kinnō* 勤皇, *kunnō* 君皇, *sennō* 專横, *sennōge* 仙翁花. Die Kana-Schreibweise hat aber nur ein einziges *n*.

Unzweifelhaft müssen wir auch die *nna*-Gruppe in *onnai* 恩愛, *shinnai* 親愛, *zennaku* 善惡 (in denen *n* + *a* *nna* wird) derselben Kategorie zuschreiben, und auch *sanni* 散位, *unnun* 云云, *funnun* 紛絃, *innen* 因緣, die ein analoges Phänomen zeigen.

Weil die Rōmaji-Transkription eine nur praktische ist und lediglich die jetzige Aussprache — ohne Berücksichtigung der Kana — ausdrückt, so müssen wir die Auflösung in der Kana-Schreibweise suchen.

Wenn wir die beiden Wörter *kan-on* 漢音 und *an-on* 安穩 beobachten (wo *an-on* sich in *annon* verwandelt, während *kan-on* unverändert bleibt), so bemerken wir einen einzigen Unterschied, und zwar den, daß in *kan-on* die zweite Silbe れ ん geschrieben wird, in *an-on* aber を ん.

Wir finden hier ein Element (*w*), das anderswo in der Aussprache nicht ausgedrückt wird, in diesem Fall aber hat es einen Einfluß auf die Aussprache ausgeübt.

In allen *nnō*-Gruppen dieser Kategorie ist dieses Element (*w*) vorhanden:

tennō 天皇 ist てんわう *ten-wa-u*
tennō 天王 ist てんわう *ten-wa-u*
sannō 山王 ist さんわう *san-wa-u*
kinnō 勤皇 ist きんわう *kin-wa-u*
kunnō 君皇 ist くんわう *kun-wa-u*
sennō 專横 ist せんわう *sen-wa-u*

} in denen $n + \widehat{wau} = nn\bar{o}$

sennōge 仙翁花 ist せんをうげ *sen-wo-u-ge*, in dem $n + \widehat{wou} = nn\bar{o}$

annon 安穏 ist あんをん *an-won*, in dem $n + wo = nno$

Ein halbvokalischer Anlaut der zweiten Silbe ist auch in den *nne*- und *nni*-Gruppen vorhanden:

innen 因縁 ist いんゑん *in-wen*, in dem $n + we = nne$

sanni 散位 ist さんゐ *san-wi*, in dem $n + wi = nni$

Es ist außer Zweifel, daß die Zeichen ゑ und ゐ die Halbvokale *w* enthalten: die Transkription *ye*, die in seltenen Fällen besteht, hat nur einen überlieferten Wert und beweist nicht, daß ein anderer halbvokalischer Anlaut vorhanden ist.

Goškewišem setzt ゑ in die わ-Reihe und gibt also diesem Zeichen den Wert von *we*; er setzt aber ゐ in die や-Reihe, als ob es ein *yi* wäre[1]. Dies steht nicht nur im Gegensatz zu der gewöhnlichen 五十音 *go-jū-on*-Tafel, sondern auch zu dem, was Goškewišem selbst erklärt: イ есть и чистое, а 井 должно произноситься съ придыханіемъ какъ ви или уи[2]. Also handelt es sich um einen *w*-Laut.

Lange behauptet, das 井 lautet nicht *wi*, sondern *i* (= イ), 工 nicht *we*, sondern *e*[3]; dies ist aber nur eine Bemerkung über die jetzige Aussprache und nicht über den etymologischen Wert dieser Zeichen, die er in die *w*-Reihe setzt. Es ist sogar gerade dieser ursprüngliche Wert (*wi* und *we*), der die Langesche Bemerkung notwendig gemacht hat.

In den わう- und をう-Gruppen ist das Vorhandensein des *w* offenbar; わ ist auch allein *wa*, und を behält als Akkusativzeichen die Transkription *wo*. Auch was diese Silbe betrifft, irrt Goškewišem, weil er das を in die Reihe der einfachen Vokale und わ in die *w*-Reihe setzt. Diese Zweideutigkeit wird von folgendem Satz bekräftigt: ヲ такжедолжно произноситься чисто какъ о, а オ съ придыханіемъ какъ уо или во[4].

Diese Verwechslung ist vielleicht durch jene eigentümliche Aussprache des japanischen *o* entstanden, die vermuten lassen kann, daß dem *o* ein ganz kurzes *u* vorangegangen sei (^{u}o, ^{w}o). Collado hatte schon dieselbe akustische Täuschung, als er *vo* schrieb, ohne einen Unterschied zwischen を und わ zu machen[5].

---

[1] I. Гошкевичемъ, Русско-японскій словаръ. С.-Петербургъ 1857. S. IV.

[2] Id. ibid.

[3] R. Lange, Einführung in die jap. Schrift S. 8.

[4] I. Гошкевичемъ, op. cit. S. IV.

[5] Vgl. z. B. S. 10: *animal caudam moueo*, es. *colear el perro*, vò vo furi. u. — Dictionarium/SIVE/THESAURI/LINGUAE JAPONICAE/COMPENDIUM/ compositum, & sacrae de Propaganda Fide Con-/gregationi dicatum a Fratre Didaco Col-/lado Ord. Praedicatorum Romae/anno 1632/Romae/Typis & Impensis Sacr. Congr. de Prop. Fide/MDCXXXII; vgl. auch S. 298 von »Additiones ad Dictionarium«: *vosoreru* und S. 299 *vomoi*.

Aus alledem können wir schließen — wenigstens was die Gruppen $n + o = nno$, $n + i = nni$, $n + e = nne$ betrifft —, daß der Vokal immer von einem halbvokalischen Anlaut (*w*) begleitet wird; in jenen Fällen, in denen dieser halbvokalische Anlaut nicht vorhanden ist, entsteht keine Verdoppelung.

Dieses halbkonsonantische Element ist schon im Chinesischen vorhanden. Die chinesischen Phonemata sind in dem japanischen 音 *on* oft verändert und vereinfacht; aber es gilt als allgemeine Regel, daß jeder Konsonantlaut des Chinesischen, mehr oder weniger verändert, auch im Japanischen verbleibt. So auch der digammische *w*-Laut; dieser wird bisweilen sogar durch einen Kehllaut verstärkt, nicht nur bei den Phonemata, die auch in einigen chinesischen Dialekten einen gutturalen Anlaut haben, sondern auch bei jenen, bei denen auch in den Dialekten nur ein halbvokalischer *w*-Anlaut vorhanden ist:

玩 (pekin. *wan*^{4})	kanton. *wun*	Amoy *guan*	Fuchow *nguang*
korean. *wan*	japan. *kwan*		
完 (pekin. *wan*^{2})	kanton. *yün*	Amoy *wan*	Fuchow *wong*
korean. *wan*	japan. *kwan*		
危 (pekin. *wei*^{2})	kanton. *ngai*	Amoy *gui*	Fuchow *ngui*
korean. *wi*	japan. *ki*		
瓦 (pekin. *wa*^{3})	kanton. *nga*	Amoy *wa*	Fuchow *ngua*
korean. *wa*	japan. *gwa*		
外 (pekin. *wai*^{4})	kanton. *ngoi*	Amoy *goe*	Fuchow *nguoi*, *ngieh*
korean. *we*	japan. *gwai*		
我 (pekin. *wo*^{3})	kanton. *ngo*	Amoy *ngo*	Fuchow *ngo*, *nguai*
korean. *a*	japan. *ga*		
五 (pekin. *wu*^{3})	kanton. *ng*	Amoy *ngo*	Fuchow *ngu*, *ngou*
korean. *o*	japan. *go*		

Diese Verhärtung des *w* in einen Gutturallaut oder diese in Vereinigung mit einem solchen ist übrigens auch in unsern Sprachen nicht selten; das lat. *vixi* (*vic-si*) *vic-tum* stammt von *viv* (sanskrit. *ǵiv* »leben«) ab; das japanische Phonema *gwai* 外 aus dem Chinesischen *wai* 外 hat eine erstaunliche Übereinstimmung mit dem italienischen *guai* aus dem gotischen *wai*.

Manchmal entspricht dem chinesischen *w* ein japanisches *m* oder *b*.

晚 (pekin. *wan*^{3})	kanton. *man*	Amoy *buan*	Fuchow *wang*, *muong*
korean. *man*	japan. *ban*		
萬 (pekin. *wan*^{4})	kanton. *man*	Amoy *ban*	Fuchow *wang*
korean. *man*	japan. *man*, *ban*		
忘 (pekin. *wang*^{2})	kanton. *mong*	Amoy *bong*	Fuchow *wong*
korean. *mang*	japan. *bō*, *mō*		
文 (pekin. *wén*^{2})	kanton. *mén*	Amoy *bun*	Fuchow *ung*, *mung*, *muong*
korean. *mun*	japan. *mon*, *bun*		
問 (pekin. *wén*^{4})	kanton. *mun*	Amoy *bun*	Fuchow *ung*, *muong*
korean. *mun*	japan. *mon*, *bun*		
聞 (pekin. *wén*^{2})	kanton. *mén*	Amoy *bun*	Fuchow *ung*
korean. *mun*	japan. *bun*		

尾 (pekin. *wei*²)	kanton. *mei*	Amoy *bi*	Fuchow *mui*
korean. *mi*	japan. *mi*, *bi*		
未 (pekin. *wei*⁴)	kanton. *mei*	Amoy *bi*	Fuchow *i*, *ei*, *muoi*
korean. *mi*	japan. *mi*, *bi*		
無 (pekin. *wu*²)	kanton. *mou*	Amoy *bu*	Fuchow *wu*
korean. *u*	japan. *bu*, *mu*		
物 (pekin. *wu*⁴)	kanton. *met*	Amoy *but*	Fuchow [*w*]*uk*
korean. *mul*	japan. *mots'*, *buts'*		

Aston bemerkt, daß »*m* and *b* are often interchangeable« [1], und Edkins behauptet, daß »*b* in Mongol frequently corresponds to *m* in Japanese« [2]; die Edkinsschen Vergleiche sind aber nur unter Vorbehalt aufzunehmen; er glaubt sogar zwischen dem japanischen *hitots'* und dem englischen *first* eine Ähnlichkeit zu finden [3].

Jedenfalls gelangt die japanische Sprache niemals dazu, den Halbvokal des Chinesischen zu unterdrücken; selbst wenn dieser *w*-Laut im Japanischen nicht ausgesprochen wird, bleibt er in Kana-Zeichen erhalten.

王 (pekin. *wang*²)	kanton. *wong*	Amoy *ong*	Fuchow *wong*
korean. *wang*	japan. [*w*]*ō*		
爲 (pekin. *wei*²)	kanton. *wai*	Amoy [*w*]*ui*	Fuchow [*w*]*ui*
korean. *wi*	japan. [*w*]*i*		
委 (pekin. *wei*³)	kanton. *wai*	Amoy [*w*]*ui*	Fuchow *wi*
korean. *wi*	japan. [*w*]*i*		
温 (pekin. *wên*¹)	kanton. *wen*	Amoy [*w*]*un*	Fuchow [*w*]*ung*
korean. *on*	japan. [*w*]*on*		
翁 (pekin. *wêng*¹)	kanton. *yung*	Amoy *ong*	Fuchow [*w*]*ung*
korean. *ong*	japan. [*w*]*o*		
烏 (pekin. *wu*¹)	kanton. *u*	Amoy *o*	Fuchow [*w*]*u*
korean. *o*	japan. [*w*]*o*, *u*		
屋 (pekin. *wu*¹)	kanton. *uk*	Amoy *ok*	Fuchow *ouk*, [*w*]*uk*
korean. *ok*	japan. [*w*]*oku*		
倭 (pekin. *wo*¹)	kanton. *wo*	Amoy *oe*, *o*	—
korean. *wa*	japan. *wa*		

Das Vorhandensein des Halbvokals in den *nna*- und *nnu*- Gruppen (in denen *a* und *u* nur durch あ und う ausgedrückt werden) ist aber noch zu beweisen.

---

[1] W. G. Aston, *Has Japanese an affinity with Arian Languages?* in Transactions of the Asiatic Society of Japan, II. Band, 1874, S. 225.

[2] J. Edkins, *The nature of the Japanese language and its possible improvements*, in Transactions of the Asiatic Society of Japan, I. Band, 1874, S. 101.

[3] Unzweifelhaft ist *first* »the superlative of *fore* by adding *-st* (= est) with vowel change«. W. Skeat, *An etymological Dictionary of the English language*. 2nd edition. Oxford 1884, *sub voce*.

Was das ゐ betrifft, kann man sehr leicht annehmen, daß aus einem ursprünglichen *wu* ein einfaches *u* entstanden ist ($u + u = u$)[1]: »The reason why no letters are required for *yi* and *wu* is no doubt the close affinity of *y* and *i* and *w* and *u* which renders *y* and *w* almost inaudible in this combination[2].«

Wo Donker Curtius von dem Wert der Kana-Zeichen (over de waarde der kana teekens) spricht, bezeichnet er die Laute は, わ, う, ゑ, を als »lipklanken« 唇音, und gibt dem う die Transkription *woe* (holl. für *wu*)[3].

In der jetzigen nordchinesischen Aussprache ist *u* niemals ein wirklicher Anlaut, weil ihm immer ein Halbvokallaut vorangeht[4]. Sicher muß ehemals dieser halbvokalische Anlaut sehr viel stärker gewesen sein, weil die Chinesen das indianische *u* besser als durch *u* (*wu*) durch *yu* auszudrücken glaubten[5] und diesem *w*-Laut oft ein *ng* (*ŋ*) oder *m* im Kantonesischen und ein *g* oder *b* im Japanischen entspricht.

Auch in der *nna*-Gruppe ist der Vokal nicht ein einfacher, obgleich er in Kana-Zeichen durch あ ausgedrückt wird, sondern (etymologisch) geht dem *a* ein Anlaut voran, ein Zwischenlaut zwischen einer rhinophona palatalis posterior (die ihn in manchen Dialekten ersetzt) und jener besonderen plosiva laringea (im phonetischen Alphabet der *International Phonetic Association* durch ˀ ausgedrückt), die den deutschen Anfangsvokalen vorangehend, ihnen eigentümlich ist[6] und die auch im Altgriechischen vorhanden gewesen sein muß[7].

Die Wadesche Transkription *ai* für 愛 usw. ist keine phonetisch genaue, weil sie diesen Anlaut ausläßt.

Diese Silbe 愛, die in der südlichen Aussprache ganz *ngai* (*ŋaĭ*, *ŋɐĭ*) lautet, ist auch im Nordchinesischen etwas mehr als ein einfaches *ai*; der Anlaut ist wohl schwächer als im Südchinesischen, klingt aber immerhin noch mehr als ˀ (ˀ*ai*); er ist eine gutturalis nasalis lenis (ᵡ*gai*), wenn nicht eine uvularis nasalis (ᴳ*ai*).

---

[1] Vgl. W. Dwight, *Indische Grammatik, umfassend die klassische Sprache und die älteren Dialekte*, in Indogerm. Grammatiken, III. Band, S. 46, 129.

[2] W. G. Aston, *A grammar of the jap. written language* ... S. 17.

[3] J. H. Donker Curtius. *Proeve eener japansche Spraakkunst* ... S. 10.

[4] »Sonst werden alle Wörter, die in andern Dialekten und nach der Morrisonschen Umschreibung *uh* lauten, im Pekinesischen mit einem Vorschlag von halbvokalischem *w* ausgesprochen, z. B. 屋 Morrison *uh*, nordchinesisch *wu* ‚das Zimmer'«. Arendt, Handbuch der nordchinesischen Umgangssprache ... I. Teil. S. 17.

[5] 優婆毱多 für den sanskrit. *Upagupta*. Vgl. C. Puini. *Enciclopedia sinico-giapponese*. Notizie estratte del Wa-kan san-sai tu-ye intorno al Buddismo. Firenze 1877, S. 29.

[6] Als Inlaut, z. B. in »Beamter« (bəˀamtər).

[7] Vgl. Maginai e Biacchi, Grammatica Greca, Roma-Torino, S. 7, Anm. 3bis.

Wenn die Japaner 岸 *an* (*ⁿgan*) durch が ん ausgedrückt haben, haben sie unzweifelhaft diesen Konsonantlaut vor dem *a* wahrgenommen; und daher haben sie ihn manchmal durch eine gutturalis, manchmal durch einen Laut, der nicht geschrieben wird, der aber früher ausgesprochen wurde, ausgedrückt.

Also können wir behaupten, daß vor dem Vokal der zweiten Silbe der *nna-*, *nni-*, *nnu-*, *nne-*, *nno*-Gruppen ein digammischer Anlaut vorhanden war[1], der später verschwand.

Dieses Phänomen ist im Japanischen nicht selten. Zwischen zwei Vokalen fallen die Hauchlaute aus: ひ, ふ, へ, ほ werden nach einem Vokal ganz wie い *i*, う *u*, え *e*, お *o* ausgesprochen. Wahrscheinlich waren diese Hauchlaute eine ursprüngliche fricativa dentolabialis (*f*) oder fricativa bilabialis (*ꜰ*)[2], die sich später verändert hat; dies wird dadurch bewiesen, daß die chinesische fricativa dentolabialis (*f*) im Japanischen durch は, ひ, ふ, へ, ほ ausgedrückt wird, während man den Hauchlaut (*h* fricativa laringea, χ fricativa velaris) niemals durch は usw., sondern durch か, き, く, は, こ (が, き, ぐ, げ, ご) ausdrückt[3].

Auch Hoffmann war derselben Meinung: "Originally the aspirated labial sound *f*, which has been retained in some dialects, in others on the contrary superseded by the soft *h*; a phenomenon which occurs in Spanish also, in which the *f* of the old Spanish language has, in later times, passed into the soft aspirated or scarcely audible *h*"[4]. Diese Verwandlung von *f* zu *h* ist aber nicht nur der japanischen und spanischen Sprache eigentümlich. *h* und *f* sind auch in anderen Sprachen etymologisch verwandt: das deutsche *fördern* ist aus dem gothischen *hindarn* entstandan[5], und das archaische FELENA

---

[1] Auch das digamma, das den ursprünglichen Wert von *w* (*u*, *v*) hatte, ist später sehr oft verschwunden.

[2] »*ꜰ*, *v* are lip fricative consonants. *ꜰ* is the sound we produce in blowing out a candle; it is the Japanese variety of f«. *The Principles of the International Association*. Supplement to the Maître Phonétique. Sept.-Oct. 1912. S. 11.

[3] Vgl. germ. help (goth.: hilpan, altdeutsch: helfan, deutsch: helfen, engl.: help) mit indo-germ. kelb, lith. gelbmi (Uhlenbeck, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur von Paul und Braune, 16. 563). Das albanes. kam entspricht dem lat. hab (habere) und das russ. repoй aus *γέρος* entstanden.

[4] J. J. Hoffmann. *A Japanese Grammar*. Leiden 1876. S. 15.

[5] S. Friedmann. *La lingua gotica*. Milano 1896. S. 201, und S. Feist, *Grundriß der gothischen Etymologie*. Straßburg 1888. sub voce.

Vgl. auch *hillot* für *fillot* im beorn. Dialekt, wo auch *hils* für *fils* gilt. F. Diez. *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*. Vierte Ausgabe. Bonn 1876. S. 615.

Auch im Rumänischen »*hablaire, -escu, hablaitoriu, hablaitura*, si derivate, probabile essite tote d' in: *habla* = *fabla* (confere isp. *hablar*, fr. *hâbler, hâblerie*)«. A. T. Laurianu si J. C. Massimu. *Glossariu care coprinde vorbele d' in limb'a romana straine prin originea sau form' a loru*. Bucuresci 1871, S. 280.

(CELENA) für HELENA im Lateinischen[1] zeigt deutlich — ganz analog mit dem Spanischen und Japanischen — den Übergang von *f* zu *h*.

Die Entwicklung

FELENA; HELENA; (ital.) ELENA

geht ganz parallel mit dem Japanischen[2], wo oft aus einem primitiven F, *h* geworden und dann verschwunden ist; あひ (相, 合, 遭 usw.) wurde früher *afi* (*aFi*) ausgesprochen (vgl. indicativ. praes. あふ), später *ahi* und jetzt nur *ai*.

Ein ganz identisches Phänomen ist das des chinesischen halbvokalischen Anlauts, der im Japanischen *w* geworden, dann aber gewöhnlich ausgefallen ist.

In einigen Fällen aber ist diese fricativa nicht ganz verschwunden, sondern durch die Berührung mit einem vorhergehenden Nasallaut *n* geworden.

Und wie man sich in der Konjugation von *ai* die Verdoppelung des *t* durch das Vorhandensein eines primitiven *h*, (*f*, F) erklärt[3], so erklärt man sich auch in den *nna*-, *nni*-, *nnu*-, *nne*-, *nno*-Gruppen die Verdoppelung des *n* durch das Vorhandensein eines primitiven halbvokalischen Lautes.

Dieses Phänomen ist also keine Ausnahme, sondern eine jener Veränderungen, die Hoffmann »doubling by assimilation«[4] nennt, und die ganz analog mit andern Sprachen ist. »Im Iranischen fanden in der Verbindung Konsonant + *y* manche Assimilationen statt[5].«

In den japanischen Assimilationen wird gewöhnlich das erste Element in ein ッ (促聲) verändert und dem zweiten assimiliert[6], in den *nna*- usw. Gruppen ist jedoch das Gegenteil der Fall. Dies ist aber keine phonetische Ausnahme. In der Verbindung *n* + Halbvokal ist die Assimilation des ersten Elementes dem zweiten nicht möglich, weil dieses nicht ein wirklicher Konsonantlaut ist. In einigen italienischen Dialekten entsteht aus *nv* ein *mm* (aus *v* wird eine rhinophona alveolaris *n*, die sich später dialektisch in *m* verändert)[7]. Bergmann sagt, daß im Griechischen »*νϝ*, *ϱϝ*, *λϝ* in einigen Mundarten bis in die historische Zeit hinein unverändert bleiben. Im Lesbischen und Thessalischen entstand *νν*, *ϱϱ*, *λλ*, in andern Mundarten (Ionischen, Böotischen, Dorischen) wurde die Doppelkonsonanz mit ‚Ersatz-

---

[1] CIL. 1, 1501. cit. in K. Brugmann, *Griechische und lateinische Sprachwissenschaft* im *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*. II. Band. Nördlingen 1885, S. 181.

[2] Und mit der Entwicklung: lat. *formosus*; span. *hermoso*; Ausspr. *ermoso*.

[3] atta = $\overbrace{\text{ah}+\text{ta}}$. $\overbrace{\text{aF}+\text{ta}}$; attarō = $\overbrace{\text{ah}+\text{tarō}}$, $\overbrace{\text{aF}+\text{tarō}}$ usw.

[4] J. J. Hoffmann, *A Japanese Grammar* S. 18; siehe auch »assimilation« in P. S. Rivetta, *Some problems on Japanese* 假名 *"kana" and* 羅馬字 *rōmaji* im *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XXIII, anno 1910, S. 221.

[5] K. Brugmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* S. 147.

[6] »Assimilation of consonants to succeding consonants«. W. G. Aston, *Japanese writt. Grammar* S. 32.

[7] »NV mutasi in MM — 'Mmidẹjẹ (invidia) — 'Mmitẹ — 'Mmite — Ammendá (inventare) — Ne'mmò«. G. Savini, *La grammatica e il lessico del dialetto teramano*. Torino 1881, S. 49.

dehnung' vereinfacht, dagegen im Attischen fiel ϝ ohne Ersatzdehnung weg. Aus *γονϝα ‚Knie' (vgl. arab. *zan-va*, latein. *genua*), lesb. γοννα, ion. γοῦνα, att. γονα-τα« [1]. Auch hier können wir einen Vergleich machen: *γονϝα verhält sich zu γοννα wie *ten* + *wō* zu *tennō*.

Schließlich ist die *n*-Verdoppelung dieser Gruppen keine arbitrarische und unregelmäßige Aussprache, sondern ein Produkt der normalen Assimilation eines halbvokalischen Anlautes der zweiten Silbe, der schon im Chinesischen vorhanden war, in Kana-Zeichen entweder ausgedrückt wird oder nicht, und der sich durch die Berührung mit dem vorhergehenden Nasalisationslaut in die rhinophona *n* verwandelt hat.

[1] K. Brugmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* S. 148. Auch in Jaundesprache »*nl* und *nn* wechseln in den verschiedenen Dialekten, ja auch in ein und demselben Dialekt. So haben einige Jaundewörter *nl*, während die entsprechenden Wörter im Etondialekt *nn* haben, umgekehrt Jaundewörter mit *nn* spricht der Eton *nl*«. P. H. Nekes, *Lehrbuch der Jaunde-Sprache* im *Lehrbuch des Seminars für Orientalische Sprachen*, XXVI. Band. Berlin 1911, S. 20.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Zweite Abteilung

Westasiatische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. M. Hartmann, Prof. Dr. G. Kampffmeyer
und Prof. Dr. F. Giese

1914

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Ein äthiopisch-amharisches Glossar (Sawāsew). Von Hermine Brauner-Plazikowski 1

Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika. Von Friedrich Storbeck 97

Eastern Turki Grammar. Practical and Theoretical with Vocabulary. By G. Raquette (Schluß) 170

Ein äthiopisch-amharisches Glossar (Sawāsew).

Von Hermine Brauner-Plazikowski.

Über die Entstehung und Bedeutung der Sawāsew.

Als das Äthiopische als Volkssprache außer Gebrauch kam und das Amharische und andere Dialekte, Tochtersprachen des Äthiopischen und seines Schwesterdialektes, an seine Stelle traten, hielt man es für notwendig, die Sprache künstlich zu erhalten, um die Kenntnis der in ihr geschriebenen Werke weiter zu übermitteln. So entstand ein neuer Literaturzweig, die »Sawāsew«, die ursprünglich wohl nur Wörterbücher waren, und zwar zumeist solche zu einzelnen Werken der religiösen Literatur. Später erweiterte man diese Glossare und trug alle Kenntnisse, die man hatte, darin zusammen, bunt durcheinander, oft, wie eben ein Wort des behandelten Textes dazu den Anlaß gab, oder auch mit Absicht und Überlegung zusammengefaßt. Dadurch entstanden die verschiedensten Gruppen und Anhänge. So sind z. B. zusammengestellt: die Namen Gottes in verschiedenen Sprachen, die Namen der Apostel, der Engel, des Teufels, Namen von Bäumen, Tieren, Waffen, Körperteilen, Krankheiten, Gewässern usw.

Zuweilen zeigen die Verfasser der »Sawāsew« ihre Kenntnisse in fremden Sprachen. Ein Beispiel habe ich eben erwähnt; in einer Pariser Handschrift finden sich Notizen über die syrische Sprache[1].

Ab und zu findet man auch eine grammatische Bemerkung, doch erscheinen die Kenntnisse darin sehr primitiv und oberflächlich; jedenfalls hatte die Philologie bei den Abessiniern eine sehr geringe Pflege. Es ist merkwürdig, daß sie sich darin keine Vorbilder an den Arabern nahmen, die ihnen benachbart waren und mit denen sie doch nicht nur in regem Handelsverkehr, sondern auch in literarischen Beziehungen standen.

Der Gebrauch des Wortes »Sawāsew«, d. h. »Leiter«, für die Benennung dieser Glossare ist den koptisch-arabischen Glossaren und Grammatiken entnommen. Darüber schreibt J. Guidi[2] folgendes: — Sawāsew — questa parola s' interpreta »scala« ovvero »ponte« ed ha tal nome perchè è una scala che permette alla mente di salire in alto fino al sommo dei cieli, o di discendere fino al profondo degli abissi, e conoscere perfino il

[1] Littmann, »Die christlichen Literaturen des Orients«.

[2] J. Guidi, »Il Sawāsew«, Orientalische Studien zum 70. Geburtstag von Th. Nöldeke, Band 2, 1906.

mistero della Trinità (!); è pure un ponte sul quale si passa dall' ignoranza alla scienza.« Ma in realtà, sawāsew non è che la traduzione di سُلَّم, nome dato alle grammatiche copto-arabe di Abba Johannes, di Samannud, di Ibn al-Assāl usw.«

Über bekannte äthiopische Verfasser solcher Sawāsew schreibt Guidi einige Zeilen weiter: »Il dabtarā Kefla Giyorges mi asseriva che l' inventore del Sawāsew fu un tal weddeq Gabra Māryām, ma non mi seppe dire chi fosse o in qual tempo vissuto. Sinodà, Istoriografo di Syasa I. e Bakāffā, morto nel 1726 è detto autore di un Sawāsew celebrato, ma nessuno dei Sawāsew conservati nelle biblioteche di Europa porta, a quanto sembra, il suo nome.«

Die Sawāsew sind in den Bibliotheken von Berlin, Paris, London, Rom, Wien und sonst in mehreren Exemplaren vorhanden. Dillmann kannte und gebrauchte einige von ihnen. Über ihren Gehalt und ihre Bedeutung spricht er in der Einleitung zu seinem äthiopischen Wörterbuche und verwendet auch ihren Inhalt an den betreffenden Stellen seines Lexikons.

Sonst wurde das Studium der Sawāsew sehr vernachlässigt. Die einschlägige Literatur beschränkt sich auf weniges: Aleka Taje. Maṣḥafa Sawāsew. Moncullo 1889. — J. Guidi, Il Sawāsew. Orientalische Studien, herausgegeben von Bezold, Bd. 2, 1906, Gießen. — Littmann, Abessinische Glossen. Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 21, 1908.

Äußere Beschreibung der Handschrift.

Die Handschrift 1001 der Handschriftensammlung der Kgl. Bibliothek zu Berlin, die mir vorlag, ist ein äthiopisch-amharisches Glossar von 30 Blättern. Die Seite hat 2 Kolumnen, die Kolumne 17—18 Zeilen. Das Format ist $16\frac{1}{2} \times 15$ cm, die beschriebene Fläche 11×11 cm. Zwischen den beiden Kolumnen ist ein Zwischenraum von 1 cm. Der obere Rand ist 2 cm breit, der untere 3 cm, der innere 1 cm, der äußere 2 cm.

Einteilung der Handschrift.

Die Handschrift des Sawāsew ist mit einer Degua-Handschrift zusammengebunden. Sie beginnt mit dem Blatte 50 und reicht bis zum Schlusse, bis Blatt 80. Die Handschrift ist falsch gebunden und numeriert. Der 1. Teil reicht von Blatt 50 bis 60 einschließlich, ist dann durch 61—68 unterbrochen und setzt sich 69—72a wieder fort. 72a beginnt der 2. Teil, der **አርባን ፡** benannt ist und bis 75 ununterbrochen reicht. Die 61—68 eingeschobenen Blätter enthalten den 3. Teil, der gleichfalls **አርባን ፡** benannt ist; durch 69—75 ist er unterbrochen und 76—80 wieder fortgesetzt. Er schließt das Sawāsew ab.

Die Handschrift beginnt mit der kurzen Einleitung: **አጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ ሰዋስው ፡** Es ist weder der Name des Schreibers, noch der des Verfassers, noch der des Besitzers, noch auch ein Datum eingetragen. Am Ende der

Handschrift steht zwar ዝመጽሐፍ ፡ ዘ ፡ daneben einige ausradierte Buchstaben, von denen nur einige Punkte kenntlich sind. Es mag wohl da ein Name gestanden haben.

Die Handschrift ist keinesfalls ein Original, denn bei einem Original hätte doch wohl eine Datierung oder eine Namensangabe gestanden. Daß sie eine Abschrift ist, beweisen ferner die vielen Fehler und Auslassungen, die nur durch Ungeschicklichkeit oder Unordentlichkeit des Abschreibers erklärbar sind.

Die Schrift ist gut, ziemlich groß und bis auf ganz weniges gut lesbar und unterscheidbar. — Die Handschrift ist von einem anscheinend ungelehrten und ungeschickten, zumindest sehr zerstreuten Kopisten abgeschrieben. Viele Stellen sind durch Auslassungen und Lücken ganz unverständlich geworden. Zuweilen ist es möglich, solche Lücken zu ergänzen: das habe ich auch immer an den fraglichen Stellen durch eckige Klammern kenntlichgemacht oder in einer Anmerkung verzeichnet. Wo eine Ergänzung nicht möglich oder nicht sicher war, sah ich mich gezwungen, die in Frage kommenden Wörter ganz aus der alphabetischen Ordnung, in der ich das Glossar zusammenstellte, auszulassen. Ich führe sie aber zum Schlusse in einer Liste separat an.

Über die Abkürzungen.

Bei Wörtern, die sich in einer Reihe nacheinander öfter wiederholen, gebrauchte der Schreiber Abkürzungen, die hier zusammengestellt sind:

ብ ፡ = ብሂሎ, es heißt dem Sinne nach: »bedeutet«. Z. B. ሠናይ ፡ ብ ፡ በጎ ፡, das ist ሠናይ ፡ bedeutet በጎ ፡[1].

ይ ፡ = ይትበሀል ፡ = »wird gesagt«. Dieser Ausdruck wird angewendet, wenn zu einem Worte ein Synonym hinzugefügt wird. Er wird immer in Verbindung mit ሂ ፡ gesetzt. Z. B. ቀኖት ፡ ብ ፡ ችንክር ፡ ችክልሂ ፡ ይ ፡.

ሰዋስው ፡ wird durch ሰዋ ፡ oder ሰ ፡ abgekürzt.

መሰላል ፡	durch መሰ ፡	oder መ ፡	በእንተ ፡	durch በእ ፡	oder በእን ፡
ተንከተም ፡	» ተን ፡		ይእዜ ፡	» ይ ፡	
ድልድይ ፡	» ድል ፡		ዮም ፡	» ዮ ፡	
መልዕልተ ፡	» መል ፡		አለሂ ፡	» እ ፡	
ላዕለ ፡	» ላዕ ፡		ዘንድ ፡	» ዘ ፡	» ዘን ፡
እንዘ ፡	» እ ፡		ውእቱ ፡	» ው ፡	
እስመ ፡	» እስ ፡	» እ ፡	እግዚአብሔር ፡	» እግ ፡	
በይነ ፡	» በይ ፡	» በ ፡	ለእግዚአብሔር ፡	» ለእግ ፡	
እንበይነ ፡	» እን ፡				

[1] Ganz ähnlich wird noch heute im Amharischen der entsprechende Infinitiv ማለት im Sinne von »bedeutet« gebraucht.

Über die Etymologie.

Ob der Verfasser in der Übersetzung mit Absicht etymologisch vorgehen wollte oder von Etymologie überhaupt etwas verstand, läßt sich nicht entscheiden. Es steht da Fall gegen Fall. Z. B.:

ሠናይ ፡ ብ ፡ በጎ ፡ ኄር ፡ ብ ፡ ቸር ። የዋህ ፡ ብ ፡ ገር ፡ oder በጽሐ ፡ ተሰልጠ ፡ ብ ፡ ደረሰ ፡ ተሰለጠነሂ ፡ ይ ፡ oder ጸውዓ ፡ ጸርሐ ፡ ብ ፡ ጸራ ፡ እ ውየወ ፡ ከልሐ ፡ መውዓ ፡ ጸርጎ ፡ ረአመ ፡ ጥሕረ ፡ ነበበ ፡ ብ ፡ ጮኸ ፡ diese Stellen würden für einen bewußten Gebrauch der Etymologie sprechen. Beispiele für das Gegenteil sind aber auch nicht selten.

Über die Übersetzung und Übersetzungsfehler.

Der Verfasser des Glossars gibt nicht immer eine direkte Übersetzung durch ein genau entsprechendes Wort, sondern zuweilen nur eine Erklärung und Umschreibung. Z. B.: ማዕተብ ፡ ብ ፡ አብነት ፡. ማዕተብ ፡ ist die blaue Schnur, welche die Christen in Abessinien tragen, um sich äußerlich von den Bekennern anderer Religionen zu unterscheiden. Das als Äquivalent gegebene amharische አብነት ፡ ist keine genaue Übersetzung, es heißt: Sitte, Vorbild, Arznei, Liebeszauber u. a., dazu ist allem Anscheine nach etwa: Schutzmittel, Talisman zu ergänzen, womit dann eine Erklärung der Bedeutung von ማዕተብ ፡ gegeben ist: oder እርዝ ፡ Zeder, ዖም ፡ Baum, ብ ፡ ዛፍ ፡ Baum oder ሊባኖስ ፡ ቀርሜሎስ ፡ ባሰን ፡ ብ ፡ ታላቅ ፡ ዛፍ ፡ ያ ለበት ፡ ተራራ ፡ = Libanon, Karmel, Basan bedeutet: große Berge auf denen Bäume stehen.

Bei den geringen Kenntnissen, die die Abessinier nach dem Aussterben der äthiopischen Sprache als Volkssprache noch von ihr hatten (mit Ausnahme natürlich der መምህራን ፡), und bei der mangelhaften Sorgfalt, mit der die äthiopischen Handschriften von den Abschreibern behandelt wurden, sind natürlich Fehler in großer Menge unterlaufen, in der Orthographie, wie in der Übersetzung, was freilich viel schwerwiegender ist. In vielen Fällen ist es leider schwer oder unmöglich eine Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Übersetzung zu treffen. Einesteils sind wir oft außerstande, die im Glossar gegebene Übersetzung aus den wenigen abessinischen Handschriften, die wir haben, zu belegen, anderenteils dürfen wir solche unkontrollierbare Übersetzungen nicht ohne weiteres verwerfen, wenn auch ein ganz unzuverlässiger Mann unser einziger Gewährsmann ist.

Wenn man aber den allgemeinen Stand der abessinischen Handschriften, dann die geringe Sorgfalt und das geringe Wissen des Abschreibers unserer Vorlage in Betracht zieht, kann man doch manche Stelle für sicher fehlerhaft erklären, z. B.: ዜነወ ፡ አይድአ ፡ አብሰረ ፡ ዘ ፡ ነገረ ፡ ሰበከ ፡ መሐረ ፡ መሀከ ፡ ሰንከረ ፡ ብ ፡ አስተምሕረ ፡. Hier ist deutlich zu sehen, daß eine Nachlässigkeit des Schreibers den Fehler verursachte, denn ሰበከ ፡ ist eben gleichbedeutend mit ዜነወ ፡ አይድአ ፡ አብሰረ ፡. Schwieriger ist schon die

Stelle ሰቀየ ፡ ቀፈጸ ፡ ከሠተ ፡ ቀልዓ ፡ ብ ፡ ገለጸ ፡, denn ሰቀየ ፡ in der Bedeutung von ገለጸ ፡ ist nicht zu belegen. Bei der Unvollständigkeit, mit der uns der äthiopische Wortschatz überliefert ist, müssen wir die Möglichkeit offen lassen, daß ሰቀየ ፡ eventuell auch ein ähnliches, vom Schreiber falsch geschriebenes Wort, die Bedeutung von ገለጸ ፡ hatte. Dagegen würde sprechen, daß Dillmann in seinem Lexikon ሰቀየ ፡ mit dieser Übersetzung nicht erwähnt, er scheint es also auch in den ihm bekannten Glossaren nicht gefunden zu haben. Aleka Taje gibt es auch nicht an. Ferner sind in dieser Handschrift so viele ähnliche Auslassungen, daß man fast sicher sagen kann, der Schreiber hätte da das amharische Äquivalent vergessen zu schreiben. Dafür spricht noch der Umstand, daß das Wort ሰቀየ ፡ an erster Stelle des Scholion steht.

Ein Übersetzungsfehler ist wohl: ኃዳሪ ፡ ብ ፡ ለሌ ፡, eine Gleichstellung, die durch keine andere Stelle belegt ist. Dennoch bleibt hier die Möglichkeit offen, daß an einer bestimmten Stelle ኃዳሪ ፡ eben in der Tradition oder Exegese mit ለሌ ፡ wiedergegeben wurde. Es ist aber immerhin wahrscheinlich, daß ኃዳሪ ፡ eben dem Worte ነባሪ ፡ zuliebe hierher gesetzt wurde, mit dem es in allen Bedeutungen, ausgenommen dieser einen, vollkommen übereinstimmt. አርማስቆስ ፡ Fremdwort: ὁρμίσκος, ist einmal mit ዘንግ ፡ (Kettlein), ein andermal mit ዛሪት ፡ (eine Vogelart), gleichgesetzt. Diese letztere Übersetzung ist anderweitig nicht belegbar, scheint auch deshalb fehlerhaft zu sein, weil አርማስቆስ ፡ doch Fremdwort ist und als solches sicher auch nur in der ihm in der eigenen Sprache eigentümlichen Bedeutung in die fremde Sprache übernommen wurde. Mancher dieser uns jetzt noch unerklärlichen Fälle wird sich, so dürfen wir erwarten, aufhellen, wenn erst eine genügende Anzahl äthiopischer Glossare bearbeitet sein wird.

Über die Orthographie.

Eine strenge Orthographie ist in dieser Handschrift, wie in den meisten äthiopischen Handschriften, namentlich in denen aus späterer Zeit, nicht eingehalten. Dieser Zustand ist auf amharischen Einfluß zurückzuführen, indem nämlich in der Aussprache und folglich auch in der Schrift des Amharischen einige Konsonanten untereinander gar nicht mehr unterschieden werden, die im Äthiopischen in der Aussprache und in der Schrift noch streng geschieden waren.

Die Kehllautreihen አ ፡ und ዐ ፡ ferner ሀ ፡ ሐ ፡ und ኀ ፡ werden ganz ohne Unterschied durcheinandergemengt. Z. B. steht ነትአ ፡ für ነትዐ ፡; አስተአረየ ፡ für አስተዐረየ ፡; ፈሐረ ፡ für ፈኀረ ፡; ኀዱዕ ፡ für ሀዱእ ፡; እድመት ፡ für ሀድመት ፡ Es kommt sogar ዕደሎ for እደሎ ፡ vor (1. Person impf. ind. III. 1 von ደለወ ፡). Ebensowenig wird ein Unterschied zwischen ሰ und ሠ ፡ gemacht. Z. B. steht ተሰውጠ ፡ »sich ergießen« für ተሠውጠ ፡ »zurückkehren«; ሰርዌ ፡ »Heer« für ሠርዌ ፡ »Balken«: ሳሕ

ት ፡ »Irrtum« für ማኅት ፡ »Ruhe«. ጸ und ፀ, die im frühen Äthiopischen, ebenso wie ص und ض im Arabischen, streng getrennt waren, werden ebenfalls ganz gleich gebraucht.

Zuweilen macht der Schreiber auch grobe Formfehler, ganz besonders in den ihm wahrscheinlich ungeläufigen äthiopischen Wörtern. Z. B. ነግደ ፡ für ነገደ ፡; ረአየ ፡ für ርዕየ ፡; ቀበለ ፡ für ቀብለ ፡; ያስቆቀሩ ፡ für ያስቆቁ ፡; መሕፄ ፡ für ማሕፄ ፡; ጉደጥ ፡ für ጉጠት ፡; ቡሉይ ፡ für ብሉይ ፡; ተሰውጠ ፡ für ተሰጥወ ፡; ሴረየ ፡ für ሰረየ ፡.

Die *u*-haltigen Laute ጕ, ኰ, ጎ usw. werden oft durch ጎ ፡, ከ ፡, ጎ ፡, ebenso ጉ, ኩ, ቁ usw. durch ገ, ከ, ቀ ersetzt. Das ist nicht als Fehler oder Vermengung anzusehen, sondern die Aussprache *kua*, *gua* usw. begann schon seit langem zu schwinden; jetzt ist der Ersatz durch ከ ፡, ጎ ፡, schon fast zur allgemeinen Regel geworden. So hört man jetzt viel öfter ንበኛ als ገበኛ ፡.

Beispiele aus der Handschrift:

አስተብቁዓ ፡ für አስተብቀዓ ፡

ጸቆን ፡ für ጸቈን ፡

Überdies sind die Kehllaute ዐ ፡, ኀ ፡, ሀ ፡, ሐ ፡ oft zu ዓ ፡, ኃ ፡, ሃ ፡, ሓ ፡ gedehnt. Diese Schreibweise hat ihren Grund auch im Amharischen, indem nämlich da bei den Kehlbuchstaben der 1. und der 4. Vokal ganz gleich gesprochen, folglich auch geschrieben wurden.

In der Handschrift, die mir vorlag, ist es zuweilen nicht möglich, ሰ von ስ und ኀ von ኅ ፡ zu unterscheiden. Ich werde daher in der Niederschrift des Textes bei beiden Buchstaben immer die richtige Lesung annehmen und nicht weiter auf die Handschrift verweisen. Bei vielen Wörtern, die wir anderweit nicht belegen können und für welche dieses Glossar die einzige Quelle ist, müssen wir im Zweifel sein, ob wir sie auch als richtig in das Lexikon aufnehmen dürfen, weil wir die fehlerhafte Schreibung nicht feststellen, aber nach dem Stande der Handschrift doch erwarten können. Selbst wenn mehrere Glossare in der Schreibung eines Wortes, das uns sonst unbekannt ist, übereinstimmen, muß man noch immer mit der Möglichkeit rechnen, daß alle diese Glossare auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, in der das betreffende Wort schon, vielleicht weil nicht mehr verstanden, auch fehlerhaft verzeichnet war.

Fremdwörter.

Die Fremdwörter sind im Äthiopischen zumeist stark entstellt, zudem in den verschiedenen Quellen verschieden geschrieben, so daß die richtige Lesung oft nicht zu bestimmen ist. In den Einzelheiten darüber verweise ich auf das Glossar, wo ich zu den Fremdwörtern die notwendigen Anmerkungen mache.

Stand des Amharischen.

Das Amharische in diesem Glossar hat noch viele Altertümlichkeiten an sich. So ist ጸ und ፀ erst in seltenen Fällen durch ጠ ersetzt; ebenso ጀ durch ጀ. Auch werden oft zur Erklärung der äthiopischen Wörter nicht die heute üblichen amharischen Wörter, sondern wiederum äthiopische Ausdrücke und Formen herangezogen, die damals offenbar auch in der amharischen Umgangssprache noch gebraucht wurden. Ferner verweise ich auf die altertümliche Schreibweise der amharischen zusammengesetzten Imperfektformen, die in diesem Glossar in zwei Wörtern und nicht in einem geschrieben sind, z. B. እናውቃቸው ፡ አለን ፡.

Ort und Zeit der Abfassung.

Einige Anzeichen würden dafür sprechen, daß der Verfasser ein Mann aus Schoa war; denn wir finden öfter die in Schoa gebräuchliche Aussprache, z. B. ገበያ ፡, so in Schoa (sonst ገብያ ፡); ዘንድ ፡ wird hier ጎበ ፡ gleichgesetzt, was nur in Schoa vorkommt. Auch findet sich mit einer Ausnahme immer die in Schoa gebrauchte Fragepartikel ወይሆን ፡ vor, die im übrigen Lande ይሆን ፡ heißt. Dagegen spricht: im Glossar አክርማ ፡, in Schoa አሀርማ ፡; im Glossar አሰክት ፡ in Schoa አስክት ፡; im Glossar እንግዴሁ ፡, in Schoa የንግዴሁ ፡.

Als Zeit der Abfassung ist in Flemmings Katalog der äthiopischen Handschriften der Berliner Bibliothek das 17. Jahrhundert angegeben.

Über den 1. Teil der Handschrift.

Der 1. Teil der Handschrift enthält das eigentliche Wörterbuch. Es ist augenscheinlich zu den Büchern der Bibel und der ersten christlichen Literatur verfaßt. Eine alphabetische Ordnung der Wörter ist darin nicht vorhanden. Zu Beginn zwar ist ein gewisses System eingehalten, indem der Verfasser eine Zusammenstellung von Partikeln und Pronominibus gibt. Diese ist in vielen Glossaren die gleiche und scheint also bei den መምህራን ፡ allgemein und ständig in Gebrauch gewesen zu sein. An einer Stelle steht sogar die Bemerkung: እስመሰ ፡ ይገብእ ፡ ጎበ ፡ ኩሉ ፡ ሰዋስው ፡ ነገር ፡.

An diese Zusammenstellung schließt sich das Glossar zu den äthiopischen religiösen Schriften an. Dabei gehen Nomina, Verba, Partikeln bunt durcheinander. Ferner ist auch nicht immer die Grundform eines Wortes aufgenommen, sondern die Wortform wird so niedergeschrieben, wie sie im betreffenden Texte vorgefunden wurde. So stehen Perfekta und Imperfekta in allen Personen im Singular und Plural mit und ohne Suffix, Substantive gleichfalls im Singular und Plural mit und ohne Suffix.

Es ist in der Handschrift keine feste Ordnung zu finden, nach der man sie etwa als Nachschlagewerk benutzen könnte. Es ist auch nicht zu erkennen, nach welcher Reihenfolge der Verfasser die einzelnen Bücher vorgenommen hat, es scheint sogar, als ob er an verschiedenen Stellen

wieder auf ein und dasselbe Buch zurückkäme. Es ist oft sehr schwer, oft auch unmöglich, eine Stelle genau zu fixieren, da doch die meisten Wörter häufig in den verschiedenen Büchern vorkommen. Doch zur Feststellung einiger Stellen helfen uns ἅπαξ λεγόμενα oder eine besonders auffallende und durchsichtige Zusammenstellung der Wörter, sodaß man sich den betreffenden Text daraus fast ganz konstruieren kann. Z. B. **ኢታ መጕጽ ፡ ብ ፡ ኢታስቆጣ ፡** in dieser Form bloß 1. Tim. 5, bekannt, das darauffolgende: **እምይትበሀነኒ ፡ ምዝጋናየ ፡ ብ ፡ ሙ የዬ ፡ ኪጠፉብኝ ፡** ist noch deutlicher zu fixieren; es kommt 1. Kor. 9, 15 vor, also auch in einem Apostelbriefe. Nun folgen die Worte:

መሀክ ፡	Röm. 11, 21. 2. Petr. 2, 4. 5	**ብ ፡ አስተምሐረ ፡**
መሐረ ፡	Röm. 12, 8; 9, 15. 16. 18. 1. Petr. 2, 10	
አውቀየ ፡	» 11, 21	**ብ ፡ ቄረጸ ፡**
ሀገል ፡		**ብ ፡ ጥፋት ፡**
ሙስና ፡	2. Petr. 2, 12	

Hier konnte man also mit Hilfe der beiden ersten leicht auffindbaren Worte gleich die Zugehörigkeit der folgenden bestimmen.

Der Verfasser ging nun folgendermaßen vor: Er entnahm einer Schrift einige Wörter so lange, bis er zu einem Worte gelangte, das an einer anderen Schriftstelle auch vorkommt. Da setzt er nun mit dieser ein, bis er durch ein Wort wieder an eine andere Stelle erinnert wird. In einem zweiten Falle geschieht eine solche Anreihung durch Gedankenassoziation, indem ihm nämlich ein Wort von gleicher oder ähnlicher Bedeutung einfällt, zugleich auch die Stelle, wo es steht, und dieser wendet er sich nun zu; oder in einem dritten Falle dient ihm als Anhaltspunkt eine andere Bedeutung eines Wortes, manchmal auch dessen Gegenteil. Diese Fälle stehen freilich nicht nebeneinander, sondern meist miteinander verkreuzt und vermischt, was die Sonderung oft sehr erschwert.

Ein Beispiel für die drei ersten Fälle ist folgendes:

ማኅቶት ፡	Licht, Leuchte	**ብ ፡ መብራት ፡**
ዋክ ፡	Licht	
መፍንን ፡		
ፓና ፡	Lampe, Laterne	**ብ ፡ ፋና ፡**
ጽጕ ፡	Laternen, Fackeln	**ብ ፡ የጨራሮ ፡ መብራት ፡**
[eig. **መኅትወ ፡ ጽጕ ፡**]		
ተቅዋም ፡	Basis, Kandelaber	**ብ ፡ መቅረዝ ፡**
አብራዕ ፡	Rohr, Stiel	**ብ ፡ አዕዑቂሁ ፡**
መሳውር ፡	Gefäß	**ብ ፡ መቆስቆሻው ፡**
ከፈር ፡	Korb, Hohlmaß	**ብ ፡ እንቅብ ፡**
አስፈሬዳት ፡	Korb	

መሳይምት ፡	Gefäß, Korb	ብ ፡ ቅርጫት ፡	
መዝርእ ፡	Körbe (plur.)	ብ ፡ ላዳን ፡	Korb, Maß
ቆሮስ ፡	Corus, 10 Ephae	ብ ፡ ቁና ፡	
ባዶስ ፡	Flüssigkeitsmaß	ብ ፡ ቤዶ ፡	
ማኔ ፡		ብ ፡ ሰፈራ ፡ በመስፈርት ፡	
ቴቄል ፡		ብ ፡ ደለዋ ፡ በመዳልው ፡	
ፋሬስ ፡		ብ ፡ ተረክበት ፡ ሕጽጽት ፡	

Der Gedankengang ist folgender: **ማኅቶት ፡** kommt Ex. 25, 31 ff. vor, zugleich Dan. 5, 5 und 4. Esr. 10, 2, dadurch erinnert der Verfasser sich an das gleichbedeutende **ዋክ ፡**, das 4. Esr. 6, 14 steht; als drittes Synonymon reiht er daran **መፍን ፡**, das ich nicht zu belegen vermag. Zur selben Gruppe von Bedeutungen gehört das folgende **ፓና ፡**, das auch etymologisch mit **መፍን ፡** zusammenhängt und Joh. 18, 3 vorkommt, dazu notiert er aus ebendemselben Verse **መኃትወ ፡ ጽጉ ፡**. Nun greift er auf Ex. 25, 31 ff. zurück und entnimmt dieser Stelle die Wörter **ተቅዋም ፡** und **አብራዕ ፡**, letzteres erklärt er nicht mit einem amharischen Worte, sondern mit einem zweiten äthiopischen Worte, nämlich **አዕዐዊሁ ፡**, das in dieser Form Dan. 4, 8, 9 vorkommt. Hier ist also eine Reminiszenz an die oben bei **ማኅቶት ፡** erwähnte Stelle Dan. 5, 5. Die auffallende Erscheinung, daß er eine suffixlose Form durch eine Form mit einem Suffix übersetzt, erklärt sich eben dadurch, daß er bei dem Worte diese eine Stelle im Kopfe hatte. — Nun knüpft er wieder mit dem Worte **መሳውር ፡** an Exodus an, das zugleich Clem. f. 87 steht. Daran schließt er das sinnverwandte **ክፈር ፡** an, das zwei Bedeutungen hat, »Maß« und »Korb«. In der letzteren Bedeutung findet es sich Mark. 8, 9 vor, in der ersteren Mark. 4, 21, Matth. 5, 5 und Luk. 11, 13. Hierauf nimmt er das Synonymon **አስፈሬዳት ፡** das Mark. 8, 8 steht, einen Vers vor **ክፈር ፡**, ferner Matth. 15, 37 und Clem. f. 105; somit hängt es auch in den Schriftstellen mit dem Vorigen zusammen. Nun folgt das Synonymon **መሳይምት ፡**, womit der Verfasser einesteils auf Ex. 16, 32 zurückgeht, andernteils an die eben erwähnten neutestamentlichen Bücher anschließt, nämlich Mark. 6, 43 und Clem. f. 218; überdies steht es Luk. 9, 17, eine Reminiszenz an **ክፈር ፡** Luk. 11, 13. Das folgende Synonym **መዝርእ ፡** ist aus Matth. 14, 20 und 16, 9. Mit den beiden folgenden Wörtern **ቆሮስ ፡** und **ባዶስ ፡** schließt er dem Sinne nach an die vorhergehenden an, den Stellen nach an Lukas, das erste steht 16, 7, das zweite 16, 6. — Nun kommt er nach diesen Abschweifungen auf die oben erwähnte Stelle Dan. 5, 5 zurück und entnimmt demselben Kapitel, V, 25—28: **ማኔ ፡ ቴቄል ፡ ፋሬስ ፡**.

Ein Beispiel für die Anknüpfung durch das Gegenteil ist:

ወይሌ ፡	Hez. 2, 10	**ብ ፡ በልብ ፡ ማዘን ፡**
ብካይ ፡	» 2, 10	**ብ ፡ መንሰቅሰቅ ፡**

ሰቆቃው ፡	Hez. 27, 2; 32, 16	ብ ፡ በዜማ ፡ ማልቀስ ፡
ላህ ፡	» 2, 10	ብ ፡ ዕንብ ፡ ማፍሰስ ፡
እዬሎ ፡	Dan. 4, 1	ብ ፡ እንፈረዘዛለሁ ፡

Ein Beispiel für die Anreihung durch sonstige Gedankenassoziationen ist auch:

ኤር ፡			ብ ፡ ዐሐይ ፡
ቶማስ ፡	Sonne,	Hen. 78, 1	
አርያሬስ ፡	»	» 78, 1	
አሚር ፡	»		
አሶንያ ፡	Mond,	» 78, 2	ብ ፡ ጨረቃ ፡
አስበንያ ፡	»		
ወርኅ ፡	»		
ብናሴ ፡	»	78, 2	
ዕብላዕ ፡	»	78, 2	
ኤራዕ ፡	»	» 78, 2	
መዙሮት ፡	Zodiaci signa, 4. Reg. 23, 4		ብ ፡ ዐጸባ ፡ ኮከብ ፡

Oft bleibt der Verfasser auch nicht bei dem Worte der ihm vorliegenden Buchstelle, sondern er führt eine ganze Reihe synonymer äthiopischer Ausdrücke unter dem einen amharischen Worte an. Z. B.: ተሀውክ ፡ ተሐውሰ ፡ አንቀልቀለ ፡ አድለቅለቀ ፡ ብ ፡ ተነዋወጸ ፡ oder አደያም፡ ደወል ፡ ከንፈፍ ፡ ሐይቅ ፡ ጽንፍ ፡ ገበዝ ፡ ድንጋግ ፡ ወሰን ፡ ብ ፡ ዳር ፡ oder አልበስጥሮስ ፡ ጽስጥቂስ ፡ ስጡቃጢስ ፡ ዕፍረት ፡ ሰሊክ ፡ ቅንአት ፡ ሚዓ ፡ አበሜ ፡ ዐምበር ፡ ብ ፡ ሸቱ ፡ oder ደቤር ፡ ገብኤ ፡ ሐሴቦን ፡ አቅሌስያ ፡ ቤቱል ፡ ኪራኮስ ፡ ሐርቶ ፡ ደቅሳይት ፡ ኮቶልኳዊት ፡ ቁውንቁ ፡ ከኒሳ ፡ ብ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡

Bei Gelegenheit sammelt er größere Gruppen von sinnverwandten Wörtern. Z. B. Waffen und ähnliche Geräte:

ማሕፂ ፡	Axt	ብ ፡ ምሳር ፡
ጕድብ ፡	»	ብ ፡ ገዢሞ ፡
መውጠልዝ ፡	»	ብ ፡ መጽረብያ ፡
መንገኒቅ ፡	Gewehr	ብ ፡ ነፍጥ ፡
ቀኖጥ ፡	Lanze	ብ ፡ ምዝራጥ ፡
እርሳስ ፡	Gewehrkugel	ብ ፡ አረር ፡
ማዕበል ፡	Lanze	የቦ ፡
		ሰይፍሂ ፡ ይ ፡
መፍጽሕ ፡	Beil	ድጅኖ ፡
		መሮሂ ፡ ይ ፡

ሰፈልያ ፡	Beil	ብ ፡ መዶሻ ፡
መዝራብ ፡	»	
ጊጠት ፡	Zange	ብ ፡ ጕጠት ፡
መኰሥሥ ፡	»	
ምብኳሕ ፡	Blasebalg	ብ ፡ ወናፍ ፡

Körperteile:

አዕይንት ፡	Augen	ብ ፡ አይኖች ፡
እዝን ፡	Ohr	ብ ፡ ጋሮ ፡
መላትሕ ፡	Wangen	ብ ፡ ጕንጭና ፡
አንፍ ፡	Nase	ብ ፡ አፍንጫ ፡
አስናን ፡	Zähne	ብ ፡ ጥርሶች ፡
ልሳን ፡	Zunge	ብ ፡ መላስ ፡
መንሰክ ፡	Malzahn?	ብ ፡ መንጋጋ ፡
ዝሕለ ፡	an Brand oder Fäulnis der Zähne leiden	ብ ፡ ዛለ ፡
ጕርሜ ፡	Kehle	ብ ፡ ጕረሮ ፡
መትከፍ ፡	Schulter	ብ ፡ ጫንቃ ፡
ክሳድ ፡	Hals	ብ ፡ አንገት ፡
ዘባን ፡	Schwanz	ብ ፡ ጋርባ ፡
እንግዳ ፡	Brust	ብ ፡ ደረት ፡
ሕዕን ፡	Schoß	ብ ፡ ብብት ፡?
እድ ፡	Hand	እጅ ፡
መዝራዕት ፡	Arme	ብ ፡ ማኸል ፡ አገዳ ፡
ዅርናዕ ፡	Unterarm	ብ ፡ ክርን ፡?
እመት ፡	Ellenbogen	ብ ፡ ክንድ ፡
እራሕ ፡	Handfläche	ብ ፡ መብያ ፡ እጅ ፡
አጻብዕ ፡	Finger	ብ ፡ ግቶች ፡
አጽፋር ፡	Nägel	ብ ፡ ጸፍሮች ፡
አጥባት ፡	Brust	ብ ፡ ጡቶች ፡
ገበ ፡	Rippe	ብ ፡ ጐድን ፡
ከርሥ ፡	Bauch	ብ ፡ ሆድ ፡
ዅልያት ፡	Nieren	ብ ፡ ዅላሊት ፡
ኅሊና ፡	Verstand	ብ ፡ አሳብ ፡
አማዑት ፡	Eingeweide	ብ ፡ አንጀት ፡
ንዋየ ፡ ውስጥ ፡	»	ብ ፡ የሆድ ፡ እቃ ፡

ሐቋ ፡		ብ ፡ ወገብ ፡
አቀ·ያጽ ፡	Schenkel	ብ ፡ ጭን ፡
ብርክ ፡	Knie	ብ ፡ ጕልበት ፡
አእጋር ፡	Füße	ብ ፡ እግሮች ፡
ሰኮና ፡	Sohle, Huf	ብ ፡ ተረከዝ ፡

Feldfrüchte:

ስርናይ ፡	Weizen	ብ ፡ ስንዴ ፡
ስንዳሌ ፡	Weizenmehl	
ሰገም ፡	Gerste	ብ ፡ ገብስ ፡
ሩል ፡	Bohne	ብ ፡ ባቄላ ፡
በድል ፡	Bohne?	
ብርስን ፡	Linse	ብ ፡ ምስር ፡
ግርዳድ ፡		ብ ፡ እንግርዳድ ፡
ሕንጽዋል ፡	Dornstrauch	ብ ፡ ሲናር ፡
ቀርመይ ፡	Dornstrauch?	
መለንስ ፡	ωελάνθιον	ብ ፡ ኑግ ፡
ከሚን ፡	Kümmel	ብ ፡ ተልባ ፡
		ፈፃሂ ፡ ይ ፡
ተርሙስ ፡	Wolfsbohne	ብ ፡ አዳንጎሬ ፡
ቂቅሕ ፡	Weizenähre	ብ ፡ ሕጽበ ፡
ስርናይ ፡	Weizen	
		ጕርዶ ፡ [ይ ፡]

Schmuck:

አው·ቃፍ ፡	Armband	ብ ፡ አምባር ፡
አዕኑግ ፡	Ohrringe	ብ ፡ የጋርኖ ፡ ንፎ ፡
ድልጕማ ፡	»	
ሕልቀት ፡	Ring	ብ ፡ ቀለበት ፡
በዝግና ፡	Kette	ብ ፡ ዝርግፍ ፡

Gewässer und Zugehöriges:

ው·ሒዝ ፡	Fluß	ብ ፡ ፈሳሽ ፡
ነቅዕ ፡	Quelle	ብ ፡ ምንጭ ፡
ሞገድ ፡	Flut	ብ ፡ አዝዋሪ ፡
ማዕበል ፡	»	ብ ፡ ፈረሰኛ ፡
አስራብ ፡	Gießbach	ብ ፡ ሻሻ ታ ፡
ግብ ፡	Brunnen	ብ ፡ ጕድጓድ ፡
ማይ ፡	Wasser	ብ ፡ ወሃ ፡

ቀላይ ፡	Bett des Wassers	ብ ፡ የወሃ ፡ ስፍራ ፡
ፈለግ ፡	Bach	ብ ፡ ወንዝ ፡
ደሴት ፡	Insel	ብ ፡ በባሕር ፡ ላይ ፡ ያለ ፡ ከረብታ ፡
ፈክትም ፡		ብ ፡ የወሃ ፡ እናት ፡
ማዕዶት ፡	Ufer	ብ ፡ ማዶ ፡

Wie wenig übersichtlich der Verfasser gearbeitet hat, zeigt sich darin, daß er zuweilen eine Gruppe abbricht und an anderer Stelle bei Gelegenheit wieder aufnimmt. Z. B. gibt er zweimal eine Gruppe von Krankheitsnamen:

1. ብድብድ ፡	Seuche	ብ ፡ ቸነፈር ፡	
ጴደናታት ፡	?	ብ ፡ መጋኛ ፡	Kolik
ጉሥምትሂ ፡ ይ ፡	Schmerz, Husten, Brustfellentzündung		
በደዶ ፡	?	ብ ፡ ፈንጻጻ ፡	Syphilis

Einige Seiten weiter:

2. ቦክ ፡	Lepra, scabies		
ዝልጋሴ ፡	Elefantiasis Lepra	ብ ፡ ቀሱለ ፡ ሥጋ ፡ Elefantiasis	
ሕንጻጻ ፡			
አመንትአ ፡		ብ ፡ አከከ ፡	schaben
ወበቅ ፡	Krätze, Lepra	ብ ፡ እከክ ፡	

Zuweilen übersetzt der Verfasser auch ein Wort des äthiopischen Textes erschöpfend in allen seinen Bedeutungen ins Amharische, wiewohl doch für die betreffende Textstelle nur eine Bedeutung in Betracht kommen kann; z. B.

ኳሄላ ፡ ብ ፡ የጸፍር ፡ አደፍ ፡	Nagelschmutz
ዕሩር ፡	Holzball
አላማ ፡	Fahne
ጌጼ ፡	Zielspiel
ፋደትሂ ፡ ይ ፡	Mardergrube

Als Abschluß dieses ersten Teiles stellt der Verfasser 6 Gruppen zusammen mit folgenden Überschriften:

69 d. እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ አራዊት ፡ ዘኢይትበልዑ ፡ ich schreibe die Namen von Tieren, die nicht gegessen werden.

70 a. እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ አዕዋፍ ፡ ich schreibe die Namen der Vögel.

70 b. እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ ሥጋ ፡ ich schreibe die Namen der Fleischsorten.

70 c. እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ አልባስ ፡ ich schreibe die Namen der Kleidungsstücke.

71 a. **እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ ዕፀዋት ፡** ich schreibe die Namen der Bäume.

71. **እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ አቅሓ ፡** ich schreibe die Namen von Gefäßen.

Für alle Einzelheiten, die darüber zu sagen sind, verweise ich auf die Anmerkungen an den betreffenden Stellen.

Über den 2. Teil des Sawāsew.

Der 2. Teil, der die Blätter 72a—75 umfaßt, ist **እርባን ፡** benannt, das heißt: Konjugationen. Er gliedert sich wieder in 2 Abschnitte, von denen der erste die Konjugation eines äthiopischen Verbums mit der jeweiligen amharischen Übersetzung gibt, während im zweiten Abschnitt der Gebrauch von Verben in Verbindung mit ihrem Objekt veranschaulicht wird. Dieser 2. Abschnitt ist bloß äthiopisch, ohne amharische Übersetzung. Hier ist eine alphabetische Ordnung vorhanden, aber merkwürdigerweise nicht einheitlich nach den Verben oder Substantiven, sondern nach dem letzten Buchstaben des Satzes, z. B. **ተሰርገወ ፡ መንዲ̲ ፡ ማየ ፡ አፈልፈ̲ ፡ አን በረ ፡ አክሊ̲ ፡ ያረ ፡ መስቀ̲ ፡ ጸሐፈ ፡ ፊደ̲ ፡ ጽልሙት ፡ አሰሰ̲ ፡** Den ersten Teil, die Konjugationen, gebe ich ganz wieder, weil es interessant ist, zu sehen, in welcher Ordnung und Reihenfolge die einheimischen Grammatiker dabei vorgingen.

አእመረ ፡	3. masc. sg. pf. II[1].		**አወቀ ፡**
ያአምር ፡	3. » sg. impf. ind.		**ያውቃል ፡**
ያእምር ፡	3. » » » sbj.		**ያውቅ ፡ ዘንድ ፡**[1] **ይወቅ ፡**[2]
አእመርከ ፡	2. masc. sg. pf.		**አወቅህ ፡**
ታአምር ፡	2. » » impf. ind.		**ታውቃለህ ፡**
ታእምር ፡	2. » » » sbj.		**ታውቅ ፡ ዘንድ ፡**
አእምር ፡	2. » » impt.		**እወቅ ።**
አእመሩ ፡	3. » pl. pf.		**አወቁ ፡**
ያአምሩ ፡	3. » » impf. ind.		**ያውቃሉ ፡**
ያእምሩ ፡	3. » » » sbj.		**ያውቁ ፡ ዘንድ ፡** **ይወቁ ፡**[2]
አእመርክሙ ፡	2. » » pf.		**አወቃችሁ ፡**
ታአምሩ ፡	2. » » impf. ind.		**ታውቃላችሁ ፡**
ታእምሩ ፡	2. » » » sbj.		**ታውቁ ፡ ዘ ፡**
አእምሩ ፡	2. » » impt.		**እወቁ ፡**
አእመሮ ፡	3. » sg. pf. c. suff. 3. masc. sg.		**አወቀው ፡**
ያአምሮ ፡	3. » sg. impf. ind. c. suff. 3. masc. sg.		**ያውቀዋል ፡**

[1] Subjunktiv. [2] Jussiv.

ያእምሮ ፡	3. masc. sg. impf. sbj. c. suff. 3. masc. sg.	ያውቀው ፡ ዘ ፡ ይወቀው ፡
አእመርክ ፡	2. » » pf. c. suff. 3. masc. sg.	አወቅኸው ፡
ታእምሮ ፡	2. » » impf. ind. c. suff. 3. masc. sg.	ታውቀውአለኽ ፡[1]
ታእምሮ ፡	2. » » » sbj. » » 3. » »	ተውቀው ፡ ዘ ፡
አእምሮ ፡	2. » » impt. c. suff. 3. masc. sg.	እወቀው ፡
አእመረክ ፡	3. » » pf. c. suff. 2. masc. sg.	አወቀህ ፡
ያአምረክ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 2. masc. sg.	ያውቅሀል ፡[2]
ያእምርክ ፡	3. » » » sbj. » » 2. » »	ያውቅህ ፡ ዘ ፡ ይወቅህ ፡
አእመሮሙ ፡	3. » » pf. c. suff. 3. masc. pl.	አወቃቸው ፡[3]
ያአምሮሙ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 3. masc. pl.	ያውቃቸውአል ፡[4]
ያእምሮሙ ፡	3. » » » sbj. » » 3. » »	ያውቃቸው ፡ ዘ ፡ ይወቃቸው ፡
አእመርዋ ፡	3. » pl. pf. c. suff. 3. fem. sg.	አወቋት ፡
ያአምርዋ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 3. fem. sg.	ያውቋትአል ፡[5]
ያእምርዋ ፡	3. » » » sbj. » » 3. » »	ያውቋት ፡ ዘ ፡ ይወቋት ።
አእመርክሙ ፡	2. » sg. pf. c. suff. 3. masc. pl.	አወቅሀቸው ፡[6]
ታአምሮሙ ፡	2. » » impf. ind. c. suff. 3. masc. pl.	ታውቃቸውአለህ ፡[7]
ታእምሮሙ ፡	2. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቃቸው ፡ ዘ ፡
አእምሮሙ ፡	2. » » impt. c. suff. 3. masc. pl.	ዕወቃቸው ።
አእመሩክ ፡	3. » pl. pf. c. suff. 2. masc. sg.	አወቁህ ፡
ያአምሩክ ፡	3. » pl. impf. ind. c. suff. 2. masc. sg.	ያውቁህአል ፡[8]
ያእምሩክ ፡	3. » » » sbj. » » 2. » »	ያውቁህ ፡ ዘን ፡ ይወቁህ ።
አእመረክሙ ፡	3. » sg. pf. c. suff. 2. masc. pl.	አወቃችሁ ፡
ያአምርክሙ ፡	3. » sg. impf. ind. c. suff. 2. masc. pl.	ያውቃችኍአል ፡[9]
ያእምርክሙ ፡	3. » » » sbj. » » 2. » »	ያውቃችሁ ፡ ዘ ፡ ይወቃችኍ ፡
አእመርክምዎ ፡	2. » pl. pf. c. suff. 3. masc. sg.	አወቃችኍት ፡

[1] Alte Schreibweise, jetzt ታውቀዋለህ ፡. [2] Richtig ያውቅሃል ፡.
[3] H. አወቃው ፡. [4] Jetzt ያውቃቸዋል ፡. [5] Jetzt ያውቋታል ፡.
[6] Richtig አወቅሃቸው ፡. [7] Jetzt ታውቃቸዋለህ ፡. [8] Jetzt ያውቁህ
ሃል ፡. [9] Jetzt ያውቃችኋል ፡.

ታአምርዎ ፡	2. masc. pl. impf. ind. c. suff. 3. masc. sg.	ታውቁት ፡ አላችሁ ፡[1]
ታእምርዎ ፡	2. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቁት ፡ ዘንድ ፡
አእምርዎ ፡	2. » sg. impt. c. suff. 3. masc. sg.	ዕወቁት ፡
አእመርክምዎ ሙ ፡	2. » pl. pf. c. suff. 3. masc. pl.	አወቃችኋቸው ፡
ታአምርዎሙ ፡	2. » pl. impf. ind. c. suff. 3. masc. pl.	ታውቋቸው ፡ አላችሁ ፡[2]
ታእምርዎሙ ፡	2. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቋቸው ፡ ዘንድ ፡
አእመራ ፡	3. » sg. pf. c. suff. 3. fem. sg.	አወቃት ፡
ያአምራ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 3. fem. sg.	ያውቃት ፡ አል ፡[3]
ያእምራ ፡	3. » » » sbj. » » 3. » »	ያውቃት ፡ ዘንድ ፡ ይወቃት ፡
አእመረቶ ፡	3. fem. sg. pf. c. suff. 3. masc. sg.	አወቀችው ፡
ታአምሮ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 3. masc. sg.	ታወቀውአለች ፡[4]
ታእምሮ ፡	3. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቀው ፡ ዘ ፡ ትወቀው ፡
አእመርክ ፡	2. masc. sg. pf. c. suff. 3. fem. sg.	አወቅኻት ፡
ታአምራ ፡	2. » » impf. ind. c. suff. 3. fem. sg.	ታውቃት ፡ አለኽ ፡[5]
ታእምራ ፡	2. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቃት ፡ ዘ ፡ እወቃት ፡
አእመረተክ ፡	3. fem. sg. pf. c. suff. 2. masc. sg.	አወቀችኽ ፡
ታአምረክ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 2. masc. sg.	ታውቅኽአለች ፡[6]
ታእምርክ ፡	3. » » » sbj. » » 2. » »	ታውቅኽ ፡ ዘ ፡ ትወቅኽ ፡
አእመርኪ ፡	2. » » pf.	አወቅሽ ፡
ታአምሪ ፡	2. » » impf. ind.	ታውቂአለሽ ፡[7]
ታእምሪ ፡	2. » » » sbj.	ታውቂ ፡ ዘ ፡ እወቂ ፡
አእመርክዩ ፡	2. » » pf. c. suff. 3. masc. sg.	አወቅሽው ፡
ታአምርዮ ፡	2. » » impf. ind. c. suff. 3. masc. sg.	ታውቂውአለሽ ፡[8]

[1] Alte Schreibweise, jetzt ታውቁታላችሁ ፡. [2] Jetzt ታውቋቸዋላችሁ ፡. [3] Jetzt ያውቃታል ፡. [4] Alte Schreibweise und Fehler des Kopisten; jetzt ታውቀዋለች ፡. [5] Jetzt ታውቃታለህ ፡. [6] Jetzt ታውቅኻለች ፡. [7] Jetzt ታውቂያለሽ ፡. [8] Jetzt ታውቂዋለሽ ፡.

ታእምርዮ ፡	2. fem. sg. impf. sbj. c. suff. 3. masc. sg.	ታውቂው ፡ ዘ ፡ እወቂው ፡
አእመርክዋ ፡	1. sg. pf. c. suff. 3. fem. sg.	አወቅኋት ፡
አአምራ ፡	1. » impf. ind. c. suff. 3. fem. sg.	አወቂአለ ኹ ፡[1]
አእምራ ፡	1. » » sbj. » » 3. » »	አውቃት ፡ ዘ ፡ ልወቃት ፡
አእመረተኒ ፡	3. fem. sg. pf. c. suff. 1. sg.	አወቀችኝ ፡
ታአምረኒ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 1. sg.	ታውቀኝ ፡ አለች ፡[2]
ታእምረኒ ፡	3. » » » sbj. » » 1. »	ታውቀኝ ፡ ዘ ፡ ትወቀኝ ፡
አእመርኩኪ ፡	1. sg. pf. c. suff. 2. fem. sg.	አወቅሁሽ ፡
አአምረኪ ፡	1. » impf. ind. c. suff. 2. fem. sg.	አውቅአለ ኹ ፡[3]
አእምርኪ ፡	1. » » sbj. » » 2. » »	አውቅሽ ፡ ዘ ፡ ልወቅሽ ፡
አእመርክኒ ፡	2. masc. sg. pf. c. suff. 1. sg.	አወቅሸኝ ፡
ታአምርኒ ፡	2. » » impf. ind. c. suff. 1. sg.	ታውቂኝ ፡ አለሽ ፡[4]
ታእምርኒ ፡	2. » » » sbj. » » 1. »	ታውቂኝ ፡ ዘ ፡ እወቂኝ ፡
አእመራነ ፡	3. fem. pl. pf. c. suff. 1. pl.	አወቁን ፡
የአምራነ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 1. pl.	ያውቁናል ፡
ያእምራነ ፡	3. » » » sbj. » » 1. »	ያውቁን ፡ ዘን ፡ እወቁን ፡
አእመርናሆሙ ፡	1. pl. pf. c. suff. 3. masc. pl.	አወቅናቸው ፡[5]
ናአምሮን ፡[6]	1. » impf. ind. c. suff. 3. fem. pl.	እናውቃቸው ፡ አለን ፡[7]
ናእምሮን ፡	1. » » sbj. » » 3. » »	እናውቃቸው ፡ ዘ ፡ እንወቃቸው ፡
አእመርከነ ፡[8]	2. masc. sg. pf. c. suff. 1. pl.	አወቃች ኹን ፡

[1] Veraltet und fehlerhaft, jetzt አውቃታለሁ ፡. [2] Jetzt ታውቀኛለች ፡. [3] Veraltet und fehlerhaft, jetzt አውቅሻለሁ ፡. [4] Jetzt ታውቂኛለሽ ፡. [5] H. አወቅናችው ፡. [6] Hier fehlt ነአምሮሙ ፡ (አወቅናቸው ፡) እናውቃቸዋለን ፡ ናእምሮሙ ፡ እናውቃቸው ፡ ዘንድ ፡ እናወቃቸው ፡ አእመርናሆን ፡ አወቅናቸው ፡. [7] Jetzt እናውቃቸዋለን ፡. [8] Diese und die folgenden Formen werden als Höflichkeitsformen gefaßt, also »du« durch »sie« wiedergegeben.

ታአምርን ፡	2. masc. sg. impf. ind. c. suff. 1. pl.	ታውቁናላችኹ ፡
ታእምርን ፡	2. » » » sbj. » » 1. »	ታውቁን ፡ ዘ ፡ እወቁን ፡
አእመርናክን ፡	1. pl. pf. c. suff. 2. fem. pl.	አወቅናቸኹ ፡
ናአምረክን ፡[1]	1. » impf. ind. c. suff. 2. fem. pl.	እናውቃቸኹ ፡[2] ዘ ፡ እንወቃቸኹ ።[3]
አእመርክናኒ ፡[4]	2. fem. pl. pf. c. suff. 1. sg.	አወቃቸኹ ፡[5]
ታአምርኒ ፡[6]	2. » » impf. ind. c. suff. 1. sg.	ታውቁኝአላችኹ ፡[7]
ታእምርኒ ፡[8]	2. » » » sbj. » » 1. »	ታውቁኝ ፡ ዘ ፡
አእምርኒ ፡[8]	2. masc. sg. impt. c. suff. 1. sg.	እወቁኝ ፡
አእመረታ ፡	3. fem. sg. pf. c. suff. 3. fem. sg.	አወቀቻት ፡
ታአምራ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 3. fem. sg.	ታውቃትአለች ፡[9]
ታእምራ ፡	3. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቃት ፡ ዘ ፡ ትወቃት ፡
አእመርክያ ፡	2. » » pf. c. suff. 3. fem. sg.	አወቅሻት ፡
ታአምርያ ፡	2. » » impf. ind. c. suff. 3. fem. sg.	ታውቂያት ፡[10]
ታእምርያ ፡	2. » » » sbj. » » 3. » »	ታውቂያት ፡ ዘ ፡ እወቂያት ፡
አእመረተኪ ፡	3. » » pf. c. suff. 2. fem. sg.	አወቀችሽ ፡
ታአምረኪ ፡	3. » » impf. ind. c. suff. 2. fem. sg.	ታውቅሽ ፡ አለች ፡[11]
ታእምርኪ ፡	3. » » » sbj. » » 2. » »	ታውቅሽ ፡ ዘ ፡ ትወቅሽ ፡

Von der zweiten Abteilung gebe ich nur eine Probe, wobei ich die ganze alphabetische Reihe durchgehe:

ዕውረ ፡ መርሐ ፡ er führte den Blinden,
ሰይፈ ፡ መልሐ ፡[12] er zog das Schwert,
ገደመ ፡ ዔለ ፡ er irrte über das Feld,
አንበረ ፡ አክሊለ ፡ er setzte den Kranz auf,

[1] Hier fehlt እናውቃችኋለን ፡ ናአምርክን ፡. [2] Richtig እናውቃችሁ ፡ ዘ ፡. [3] Richtig እንወቃችሁ ፡. [4] H. አእመርክኒ ፡. [5] Richtig አወቃችሁኝ ፡. [6] Höflichkeitsform. [7] Jetzt ታውቁኛላችሁ ፡. [8] Höflichkeitsform. [9] Jetzt ታውቃታለች ፡. [10] ታውቂያታለሽ ፡. [11] Jetzt ተውቅሻለች ፡. [12] Richtig መልጎ ፡, arab. مَلَخَ.

ፈትለ ፡ አነመ ፡ er spann den Faden,
ጸሐፈ ፡ ቀለመ ፡ er schrieb mit dem Kalam,
መጽሐፈ ፡ ደምሰሰ ፡ er vertilgte das Buch,
መካነ ፡ ቀደሰ ፡ er heiligte den Ort,
ፀበተ ፡ ባሕረ ፡ er schwamm im Meere,
ቀርነ ፡ ሰበረ ፡ er zerbrach das Horn,
ሰይፈ ፡ አጠቀ ፡[1] er umgürtete das Schwert,
ውስተ ፡ ግብ ፡ ወድቀ ፡ er fiel in den Brunnen,
ሐነፀ ፡ ምኵራበ ፡ er baute ein Heiligtum,
ርኁበ ፡ አጽገበ ፡ er sättigte den Hungrigen,
ሖረ ፡ ፍኖተ ፡ er ging den Weg,
ዓቀበ ፡ መርዔተ ፡ er hütete das Vieh,
ፍኖተ ፡ ዴገነ ፡ er verfolgte den Weg,
አልሐቀ ፡ ሕፃነ ፡ er zog das Kind auf,
በቃል ፡ ጸውዓ ፡ er schrie mit der Stimme,
ርእሶ ፡ ተቀብአ ፡ er salbte sein Haupt,
ወንጌለ ፡ ሰበከ ፡ er verkündete das Evangelium,
ምድረ ፡ ሆከ ፡ er erschütterte die Erde,
ፍኖተ ፡ ተለወ ፡ er folgte dem Wege,
ባሕረ ፡ አደወ ፡[2] er durchquerte das Meer,
በትረ ፡ አኃዘ ፡ er ergriff den Stock,
ሜላት ፡ ተአርዘ ፡[3] er kleidete sich in Purpur,
ዓርገ ፡ ሰማየ ፡ er stieg zum Himmel auf,
ወይነ ፡ ሰትየ ፡ er trank Wein,
እሳተ ፡ አንደደ ፡ er zündete das Feuer an,
አድያመ ፡ ዖደ ፡ er umging das Gebiet,
ደብረ ፡ ዓርገ ፡ er bestieg den Berg,
ዓቀበ ፡ ሕገ ፡ er bewahrte das Gesetz,
ሀገረ ፡ ተሰውጠ ፡ er kehrte zur Stadt zurück,
መጽሐፈ ፡ ሰጠጠ ፡[4] er zerriß das Buch,
ደብረ ፡ ቀነጸ ፡ er sprang vom Berge,
መርኀበ ፡ ሮጸ ፡ er lief zur Ebene,
ከሠተ ፡ አፈ ፡ er verbarg das Gesicht,
ፊደለ ፡ ጸሐፈ ፡ er schrieb einen Brief.

---

[1] Meist ዐጠቀ ፡. [2] ዐደወ ፡. [3] ተዐርዘ ፡. [4] Meist ሠጠጠ ፡.

Über den 3. Teil des Sawāsew.

Der 3. Teil ist gleichfalls **እርባን ፡** benannt und ist eine schülermäßige Zusammenstellung von Beispielen für zusammengesetzte Sätze, erweiterte Sätze, Nebensätze. Der ganze Abschnitt ist verworren und ohne ein erkennbares Prinzip zusammengeschrieben, die Absicht des Schreibers ist ganz unklar. Man ersieht daraus, daß die grammatischen Erkenntnisse sehr tief stehen mußten, denn nach allem scheint der Schreiber Sätze, in denen Adverben oder Pronomina vorkommen, ebenso für eine ganz besondere Kategorie von Sätzen zu halten wie die verschiedenen Arten von Nebensätzen. Die notwendigen Bemerkungen über die Einzelheiten gebe ich an den gelegentlichen Stellen. Aus jeder Gruppe von Sätzen greife ich nur einige heraus, die ja den Stand der Sache genug beleuchten. Ich will nur vorwegnehmen, daß am Schlusse eine Zusammenstellung von Sätzen mit Pronominibus als Subjekt oder Objekt gegeben ist, wobei die Reihenfolge der Pronomina mit dem der dritten Person beginnt.

Den Anfang bildet wieder eine Zusammenstellung von Verben mit ihren Objekten wie im vorigen Abschnitte, nur ist hier die amharische Übersetzung hinzugefügt.

ሰዋስወ ፡ ርኢኩ ፡ መሰላልን ፡ አየሁ ፡ ich habe die Leiter gesehen,
ሰዋስወ ፡ ኀሠሥኩ ፡ መሰላልን ፡ ሻሁ ፡ ich habe die Leiter gesucht,
ሰዋስወ ፡ ሖርኩ ፡ መሰላልን ፡ ሄድሁ ፡ ich bin zur Leiter gegangen,
ተንከተመ ፡ ነጸርኩ ፡ ድልድይ ፡ ተመላከትሁ ፡ ich habe eine Brücke gesehen,
ተንከተመ ፡ ሐነጽኩ ፡ ድልድይ ፡ ሰራሁ ፡ ich habe eine Brücke gebaut.

ዲበ ፡ ላዕለ ፡ መልዕልተ ፡ auf, über, **ብ ፡ በላይ ፡.**

ዲበ ፡ ሰዋስው ፡ ነበረ ፡ በመሰላል ፡ ላይ ፡ ተቀመጠ ፡ er saß auf der Leiter,
ዲበ ፡ ሰዋስው ፡ ዓርገ ፡ በመ// ፡ ላይ ፡ ወጣ ፡ er stieg auf die Leiter,
መልዕልተ ፡ ተንከተም ፡ ዓርገ ፡ በድልድይ ፡ ወጣ ፡ er ist über die Brücke gestiegen,
መ// ፡ ርእሱ ፡ ተቀጸለ ፡ በራሱ ፡ ላይ ፡ ተቀዳጀ ፡ er setzte auf sein Haupt, er krönte sich,
ላዕለ ፡ ወግር ፡ አንሶሰወ ፡ በከረብታ ፡ ላይ ፡ ተመላለሰ ፡ er ging auf dem Hügel herum,
ላዕለ ፡ እብን ፡ ነበረ ፡ በደንጊያ ፡ ላይ ፡ ተቀመጠ ፡ er saß auf dem Steine.

እንዘ ፡ ብ ፡ ሲሳስ ፡ indem, während, da doch.

ሲ ፡ wird gesagt bei den Personen, die mit **ይ ፡** oder **የ ፡** beginnen, **ሳ ፡** in Verschmelzung mit der Negation **አል ፡**; **ስ ፡** vor der 1. und 2. Pers. sg. und pl.

እንዘ ፡ ያኅሥሥ ፡ ሲሻ ፡ indem er suchte,
እንዘ ፡ ያጽሕብ ፡ ሳስቸግር ፡[1] indem er bedrängte,
እንዛ ፡ የአጽር ፡ ሲጸምቅ ፡ indem er ausdrückte,

እስመ ፡ አንበይነ ፡ በይነ ፡ በእንተ ፡ ሀየንተ ፡ ስለ ፡ weil, denn.

Die voranstehenden Konjunktionen leiten im Äthiopischen kausale Nebensätze ein, zuweilen auch Hauptsätze mit kausalem Anschluß, im Amharischen wird dafür ስለ ፡ gebraucht, aber nur in Nebensätzen.

እስመ ፡ ሖረ ፡ ስለ ፡ ሔደ ፡ weil er ging,
እስመ ፡ ደኀነ ፡ ስለ ፡ ተሰመረ ፡ weil er folgte,
በይነ ፡ ጸውዓ ፡ ስለ ፡ ጸራ ፡ weil er schrie,
በይነ ፡ አይድአ ፡ ስለ ፡ ነገረ ፡ weil er verkündete,
አንበይነ ፡ ያርዎሙ ፡ ስለ ፡ ተሸክሟቸው ፡ weil sie sie trugen,
አንበይነ ፡ ሰሐጥዎ ፡ ስለ ፡ ነኩት ፡ weil sie sie schlugen,
ሀየንተ ፡ ተለሀይክምዎ ፡ ስለ ፡ ተጨወታችሁት ፡ weil ihr es verspieltet,
ሀየንተ ፡ ፈለጥክዎ ፡ ስለ ፡ ለያችሁት ፡ weil ich es trennte,
በእንተ ፡ ዘተሀበልዎሙ ፡ ስለ ፡ ያፈርዋቸው ፡ weil sie sie gewalttätig behandelten,
በእንተ ፡ ዘአይድአት ፡ ስለ ፡ ነገረች ፡ weil sie erzählte.

Im folgenden Abschnitte vergaß der Schreiber wohl die Überschrift; es muß dagestanden haben:

እስመ ፡ ና ፡ weil, da, denn.

Hierfür gilt die vorhin gesagte Regel von den Kausalsätzen, nur ist dazu zu bemerken, daß ና ፡ dem Verbum des betreffenden Satzes angeschlossen wird und fast ausschließlich kausal angeschlossene Hauptsätze einleitet.

እስመ ፡ ይደገድግ ፡ ይክሳልና ፡ denn er ist mager,
እስመ ፡ የዓቅብ ፡ ይጠብቃልና ፡ denn er bewaeht.

እመ ፡ ሶበ ፡ ብ ፡ በ ፡ ቢ ፡ ባ ፡ ብ ፡[2]

እመ ፡ ግን ፡ እንደሆንሂ ፡ ይ ፡ ሶበሂ ፡ ይ ፡. እመ ፡ und ሶበ ፡ leiten im Äthiopischen Bedingungssätze ein, እመ ፡ leitet meist reale und potentiale Sätze ein, in seltenen Fällen auch irreale, ሶበ ፡ wird umgekehrt zumeist in irrealen Bedingungssätzen verwendet, zuweilen, aber selten, auch in realen und potentialen Sätzen, es entspricht in der Verwendung dem arabischen لَوْ. Im Amharischen entspricht je nach dem folgenden Präformativ በ ፡ ቢ ፡ ባ ፡ ብ ፡ oder አንደሆን, das dem Verbum des Nebensatzes nachgestellt wird.

[1] Übersetzungsfehler, richtig ሲያስቸግር ፡. [2] Siehe S. 20.

እመ ፡ ወሀበ ፡ በሰጠ ፡ wenn er gibt,
እመ ፡ ሌለየቶሙ ፡ የለቻቸው ፡[1] እንደሆን ፡ wenn sie sie trennte,
እመ ፡ ብክሙ ፡ ስእለት ፡ ልመና ፡ ያለባችሁ ፡ እንደሆን ፡ wenn ihr betteltet,
እመ ፡ ቦሙ ፡ ንዋይ ፡ ከብት ፡ ያለባቸው ፡ እንደሆን ፡ wenn sie ein Gefäß hätten,
እመ ፡ ብከ ፡ መዓት ፡ ቁጠ ፡ ያለብኽ ፡ እንደሆን ፡ wenn du zürntest,
እመ ፡ ቦቱ ፡ ግመኔ ፡ እድፍ ፡[2] ያለበት ፡[3] እንደሆን ፡ wenn er schmutzig wäre,
እመ ፡ ብየ ፡ ተጋንዮ ፡ መጋዝት ፡ ያለብኝ ፡ እንደሆን ፡ wenn ich mich unterwürfe,
እመ ፡ ብኪ ፡ ተዓቅበ ፡ መጠበቅ ፡ ያለብሽ ፡ እንደሆን ፡ wenn du bewachtest,
እመ ፡ ባቲ ፡ ዝማሬ ፡ ምስጋና ፡ ያለባት ፡ እን// wenn sie lobsang,
እመ ፡ ብክን ፡ ኃሢሥ ፡ መሻት ፡ ያለባችኹ ፡ እን// wenn ihr suchtet,
እመ ፡ ቦን ፡ ዐሪና ፡[4] መተካከል ፡ ያለባቸው ፡[5] እን// wenn sie gleich waren,

ሶበ ፡ c. perf. ist eigentlich eine Temporalkonjunktion mit der Bedeutung als, da, nachdem. Offenbar vergaß der Schreiber an dieser Stelle anzumerken: ሶበ ፡ ብ ፡ በጊዜ ፡, በ ፡ ቢ ፡ ባ ፡ ብ ፡, wofür er im weiteren Beispiele bringt.

ሶበ ፡ c. impf. entspricht dem lateinischen cum, dum,
ሶበ ፡ ፈነውከ ፡ በላክኸው ፡ ጊዜ ፡ als du ihn schicktest,
ሶበ ፡ ይፈ_ንዎ ፡ ቢልከው ፡ indem du ihn schicktest,
ሶበ ፡ ወፈረ ፡ በተሰመረ ፡ ጊዜ ፡ als er aufs Land ging,
ሶበ ፡ ይወፍር ፡ ሲሰመር ፡ indem er aufs Land ging,

እንከ ፡ እምይእዜ ፡ nun, also, drum ብ ፡ እንግዲህ ፡.
እንከ ፡ ይዛዋዕ ፡ እንግዲህ ፡ ይጨወታል ፡ er spielt also,
እንከ ፡ የሐውር ፡ እንግዲህ ፡ ይሄዳል ፡ er geht also,
እምይእዜሰ ፡ አልዓልዎ ፡ ብ ፡ እንግዲህሰ ፡ ከፍ ፡ አደረጉት ፡ also erhöhten sie ihn,
እምይእዜሰ ፡ ሕንጽዎ ፡ እንግዲህሰ ፡ ስሩት ፡ drum macht es.

እፎ ፡ wie? ብ ፡ እንዴት ፡ ምንኛ ፡,
እፎ ፡ ሀሎክሙ ፡ እንዴት ፡ አላችኹ ፡ wie wart ihr?
እፎ ፡ ጸዋዕከ ፡ እንዴት ፡ ጸራኸው ፡ wie riefst du ihn?

[1] Fehler, richtig ለየቻቸው ፡. [2] H. እዲፍ ፡. [3] H. irrtümlich ያለብክ ፡. [4] H. እሪና ፡. [5] H. ያለባችኹ ፡.

እንተ ፡ rel. fem. sg.
እለ ፡ rel. comm. pl.
ለእለ ፡ » » »
ዘ ፡ rel. masc. sg.

} ብ ፡ የ ፡

ለ ፡ gen.- u. acc.-Zeichen ብ ፡ የ ፡ ን ፡

Den äthiopischen Relativpronominibus, die nach Geschlecht und Zahl verschieden sind, entspricht im Amharischen in allen Fällen das Relativpronomen የ ፡[1]. Ferner kann ለ ፡ im Äthiopischen sowohl unseren Genitiv (nämlich wenn ein entsprechendes Suffix vorangegangen ist) als auch unseren Akkusativ (des Objekts) bezeichnen, während das Amharische da unterscheidet und als Nota genitivi የ ፡, das dem in Frage kommenden Worte vorgesetzt wird, als Nota accusativi aber nachgesetztes ን ፡ gebraucht.

እንተ ፡ አምጽአቶሙ ፡ ያመጧቸው ፡ welche sie (3. Ps. pl.) brachte,
እንተ ፡ መሐከታ ፡ ያስተማረቻት ፡ welche sich ihrer (3. Ps. fem. sg.) erbarmte,
ዘአጕየዮ ፡ ያሸሸው ፡ der ihn in die Flucht schlug,
ዘረገዘ ፡ የወጋው ፡ der ihn durchbohrte,
እለ ፡ ዓቀቡ ፡ የጠበቁ ፡ welche bewachten,
እለ ፡ ፈተውክምዎሙ ፡ የወደዷችኋቸው ፡ die (3. Ps. pl.) ihr liebtet.

ዝ ፡ dieser ብ ፡ ይህ ፡.

ዝብእሲ ፡ ጸውዓ ፡ ይህ ፡ ሰው ፡ ጸራ ፡ dieser Mann schrie,
ዝብእሲ ፡ ሐወጸ ፡ ይኽ ፡ ሰው ፡ ገበኘ ፡ dieser Mann kundschaftete aus,
ዝንቱ ፡ ብ ፡ ይኸ ፡ hic, iste,
ዝንቱ ፡ ብእሲ ፡ እኩይ ፡ ይኽ ፡ ሰው ፡ ክፉ ፡ ነው ፡ dieser Mann ist schlecht.
ዝንቱ ፡ ብእሲ ፡ ሠናይ ፡ ይኽ ፡ ሰው ፡ በጐ ፡[2] ነው ፡ dieser Mann ist gut.

ለ ፡ ብ ፡ የ ፡ ን ፡ በ ፡ ከ ፡ እንዲያውም ፡ ቀሪ ፡ ነው ፡

ለ ፡ Nota genitivi የ ፡

ለ ፡ Nota accus. ን ፡

ለ ፡ in, nach, zu በ ፡ ከ ፡

»und es bleibt auch, wie es ist«, das heißt als Nota dativi. Nach einer Stelle des Glossars würde ich ergänzen: እንዲያውም ፡ ነው ፡ ዝምብሎም ፡ ቀሪ ፡ ነው ፡, das würde heißen: es bleibt auch in Ruhe, d. h. unübersetzt, als finales ለ, wofür auch Beispiele angeführt werden.

[1] Auch im jüngeren Äthiopischen wird ዘ, aus dem የ entstanden ist, bereits promiscue für Singular und Plural, Maskulinum und Femininum gebraucht.

[2] Jetzt meist schon በጎ ፡.

ለእግዚአብሔር ፡ ንትቀነይ ፡ ብ ፡ የእግዚአብሔር ፡ እንገዛ ፡ unterwerfen wir uns Gott,

ለእግዚአብሔር ፡ ነሀብ ፡ ስብሐት ፡ የእግዚአብሔር ፡ ምስጋና ፡ እንሰጥ ፡ geben wir Gott Preis.

Diese Beispiele zeigen, wie im Amharischen **የ ፡** für den Dativ ebenso verwendet wird wie für den Genitiv, analog dem äthiopischen **ለ ፡**.

ለ ፡ als Genitivzeichen erscheint in folgenden Sätzen:

ለእግ/ ፡ ዕበዩ ፡ ዐቢይ ፡ የእግ/ ፡ ገናንነቱ ፡ ታላቅ ፡ ነው ፡ Gottes Macht ist groß,

ለእግ ፡ ቃሉ ፡ እሙን ፡ የእግ/ ፡ ቃሉ ፡ እውነት ፡ ነው ፡ Gottes Rede ist zuverlässig.

ለ ፡ als Zeichen des Akkusativs:

ለእግ/ ፡ ንሴብሖ ፡ እግዚአብሔርን ፡ እናመሰግነው ፡ wir preisen Gott.

ለእግ/ ፡ ንጼውዖ ፡ እግ/ ፡ እንጽራ ፡[1] wir rufen Gott an.

Beispiele für **ለ** in lokaler und übertragener Bedeutung = **በ ፡ ከ ፡**

ለእግ/ ፡ በ ታሕቱሁ ፡ ሀሎነ ፡ በእግ/ ፡ በታች ፡ አለን ፡ wir stehen unter Gott,

ለእግ/ ፡ በፍኖቱ ፡ ሖርነ ፡ በእግ/ ፡ በመንገዱ ፡[2] **ሔድን ፡** wir gingen auf Gottes Weg,

ለእግ/እምእዴሁ ፡ ኢያምሰጥነ ፡ ከእግ/ ፡ ከጂ ፡ አላመለጥነም ፡ aus Gottes Händen entfliehen wir nicht.

Diese Beispiele stimmen nicht genau. Das **ለ** ist hier gleich der amharischen Nota genitivi **የ ፡**, die aber nach jeder Präposition, also auch nach **በ ፡** und **ከ ፡**, ausfallen muß.

Beispiele für das finale **ለ**:

ለይዘሩ ፡ ይበትን ፡ daß er verstreue,

ለያስተርኢ ፡ ይታይ ፡ daß er erscheine.

ለ ፡ final = **ለ ፡**

ለሐዊር ፡ ለመሔድ ፡ um zu gehen,

ለተዛውዖ ፡ ለመጫወት ፡ um sich zu unterhalten.

ይእዜ ፡ ዮም ፡ ብ ፡ ዛሬ ፡ heute.

ይእዜ ፡ ገብረ ፡ ዛሬ ፡ አደረገ ፡ er tat heute,

ይእዜ ፡ ተፈነወ ፡ ዛሬ ፡ ተላከ ፡ er wurde heute geschickt,

ዮም ፡ ሐለየ ፡ ዛሬ ፡ አሰበ ፡ er dachte heute,

ዮም ፡ አንሶሰወ ፡ ዛሬ ፡ ተመላለሰ ፡ er ging heute spazieren.

[1] Besser **እንጽራው ፡**. [2] H. irrtümlich **በመንዱ ፡**.

Im folgenden fehlt wieder die Einleitung, es muß da gestanden haben:

ሁ ፡ ኑ ፡ እንጋ ፡ ብ ፡ ይሆን ፡

ሁ ፡ ኑ ፡ እንጋ ፡ sind die äthiopischen Fragepartikeln, **ሁ ፡ ኑ ፡** werden dem fragenden Wort angehängt, sie entsprechen meist lateinischem ne? num? numquid?; **እንጋ ፡** wird als selbständiges Wort nachgesetzt, entspricht streng genommen lateinischem nonne?. Im Gebrauch hat sich aber die strenge Bedeutung mehr abgeschliffen und **እንጋ ፡** wird gleich **ሁ ፡** und **ኑ ፡** gesetzt. Die entsprechende amharische Partikel ist **ይሆን ፡**.

Im Glossar ist **እንጋ ፡ ወይሆን ፡** gleichgesetzt; **ወይሆን ፡** ist die in Schoa gebräuchliche Fragepartikel.

ተጸውዓሁ ፡ ተጸራ ፡ ይሆን ፡ wurde er gerufen?
ተረግዘሁ ፡ ተወጋ ፡ ይሆን ፡ wurde er getroffen?
ፈተወኑ ፡ ወደደ ፡ ይሆን ፡ wünschte er?
ተረፈኑ ፡ ቀረ ፡ ይሆን ፡ blieb er?
ተዛርወ ፡ እንጋ ፡ ተበተነ ፡ ይሆን ፡ zerstreute er?
ሜጠ ፡ እንጋ ፡ መለሰ ፡ ይሆን ፡ wandte er?

ሂ ፡ ኒ ፡ ወ ፡ ብ ፡ ም ፡ ዘይትበሀሉ ፡ ዋዌ ፡

ሂ ፡ ኒ ፡ sind Enklitika; sie werden beide einem Worte, dem Bedeutung gegeben werden soll, angehängt. Ihre Bedeutung ist ursprünglich adversativ gewesen, hat sich aber im Laufe der Zeit im stetigen Gebrauch so sehr abgeschliffen, daß sie dem Worte bloß angehängt werden, um irgendeine beliebige Verbindung mit dem vorangehenden herzustellen, ebenso wie es beim griechischen δέ der Fall war.

Die Bemerkung **ዘይትበሀሉ ፡ ዋዌ ፡** bezieht sich auf **ም ፡**. Daraus kann man folgendes erschließen: **ዋዌ ፡**, der Name des äthiopischen Buchstabens **ወ ፡**, der zugleich die äthiopische Kopula »und« war, wurde so ein Terminus technicus der äthiopischen Grammatiker für die Kopula; in späterer Zeit wurde sein Ursprung von der Benennung eines Buchstabens her nicht mehr bedacht und ging als Terminus technicus für die Kopula in die amharische Grammatik über, obwohl im Amharischen die Kopula nicht mehr **ወ ፡**, sondern **ም ፡** war, zu der die Bezeichnung als **ዋዌ ፡** also streng genommen nicht paßte. Man mag zur Beibehaltung des äthiopischen Terminus für das amharische **ም ፡** auch dadurch veranlaßt worden sein, daß es im Amharischen noch ein gleichfalls nachgesetztes **ም ፡** der Negation gibt, und man zwischen beiden eine Unterscheidung machen wollte.

Die amharische Kopula **ም ፡** wird dem Worte, das durch die Kopula angeschlossen werden soll, angesetzt; z. B.:

እለኒ ፡ ተፈወው ፡ ተመይጡ ፡ የተማረኩም ፡ ተመለሱ ፡ die gefangen gesetzt wurden, sind zurückgekehrt,

ዘኒ ፡[1] ኃሠሡ ፡ ረከቡ ፡ የሸም ፡ አገኙ ፡ die suchten, fanden,

[1] Vgl. S. 23, Anm. 1.

ሀበኒ ፡ ጥበበ ፡ ወአእምሮ ፡ ብልሐትን ፡ ዕውቀትነም ፡ ስጠኝ ፡ gib mir Weisheit und Erkenntnis.

Nun folgt ganz unerwartet wieder eine Reihe von Bedingungssätzen, an deren Spitze steht:

እመቦ ፡ ብ ፡ ያለ ፡ እንደሆን ፡

Genau übersetzt heißt es: wenn es der Fall ist, daß . . . es wird dann aber fast gleich mit እመ ፡ gebraucht.

እመቦ ፡ ሰራቅያን ፡ ሌቦች ፡ ያሉ ፡ እንደሆን ፡ wenn Diebe (da) waren.

እመቦ ፡ ist schon in der früheren Reihe von Bedingungssätzen mit Beispielen angeführt worden.

እስከ ፡ bis ብ ፡ ድረስ ፡.

እስከ ፡ ይገብር ፡ ያደርግ ፡ ድረስ ፡ bis er tat,

እስከ ፡ ይፌኑ ፡ ይልክ ፡ ድረስ ፡ bis er schickte.

አከ ፡ nicht
ሐሰ ፡ μή } ብ ፡ አይዶልም ፡

አላ ፡ ዳዕሙ ፡ sondern ብ ፡ እንጅ ፡.

Das amharische እንጅ ፡ wird an das Ende seines Satzes gestellt, und der ganze Satz mit እንጅ ፡ kommt umgekehrt, wie bei uns, voran, der negative Satz folgt darauf in dieser Weise: er nimmt sondern, er gibt nicht.

አከ ፡ ዘይሁብ ፡ አላ ፡ ዘይነሥእ ፡ = ይነሣል ፡ እንጅ ፡ የሚሰጥ ፡ አይዶለም ፡ er gibt nicht, sondern er nimmt.

አከ ፡ ዘይባርክ ፡ ዳዕሙ ፡ ይላግም ፡ ይረማል ፡[1] እንጅ ፡ የሚመርቅ ፡ er segnet nicht, sondern er flucht.

ውስተ ፡ ብ ፡ ውስጥ ፡ in.

ላይና ፡ ወደሂ ፡ ይ ፡ ዝምብሎም ፡ ቀሪ ፡ነው ፡ (vgl. Bemerkung S. 23).

ውስተ ፡ ቤት ፡ ቦአ ፡ እቤት ፡[2] ውስጥ ፡ ገባ ፡ er ging in das Haus,

ውስተ ፡ ግብ ፡ ወድቀ ፡ እጕድጓድ ፡[3] ውስጥ ፡ ወደቀ ፡ er fiel in den Brunnen,

በውስተ ፡ እዴሁ ፡ አጽንዓ ፡ በጁ ፡ ያዘ ፡ er hielt in seiner Hand,

ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ዓርገ ፡ ወደ ፡ ሰማይ ፡ ወጻ ፡ er stieg zum Himmel auf,

በርእሱ ፡ ተቀጸለ ፡ በራሱ ፡ ላይ ፡ ተቀዳጀ ፡ er setzte auf sein Haupt.

ኀበ ፡ መንገለ ፡ ብ ፡ ዘንድ ፡

Diese Anmerkung ist nicht ganz genau, denn ኀበ ፡ und መንገለ ፡ wird übersetzt mit ከ ፡ ዘንድ ፡, wie es in den Beispielen auch richtig angewandt ist, ferner ist als andere Übersetzung in den Beispielen ወደ ፡ angegeben.

[1] In dieser Bedeutung nicht belegbar. [2] So H. [3] So H.

ኅበ ፡ ሀገሩ ፡ በጽሐ ፡ ወደ ፡ ሀገሩ ፡ ደረሰ ፡ er kam in der Stadt an,
መንገለ ፡ አቡሁ ፡ ሖረ ፡ ወደ ፡ አባቱ ፡ ዘንድ ፡ ሔደ ፡ er ging zu seinem Vater.
ኅበ ፡ አኀዊሁ ፡ ሀለወ ፡ ከወንድሞቹ ፡ ዘንድ ፡ አለ ፡ er war bei seinen Brüdern,
መንገለ ፡ ዖም ፡ ዓርገ ፡ ወደ ፡ ዛፍ ፡ ወጣ ፡ er stieg auf den Baum.

ባሕቱ ፡ ብ ፡ ነገር ፡ ግን ፡ aber,
ባሕቱ ፡ ይጸሊ ፡ ነገር ፡ ግን ፡ ይለምናል ፡ aber er bettelt,
ባሕቱ ፡ ይበይት ፡ ነገር ፡ ግን ፡ ያድራል ፡ aber er übernachtet.

ሰ ፡ aber, zwar ብ ፡ ግን ፡
አነ ፡ ich ብ ፡ እኔ ፡.
አንተሰ ፡ ሖር ፡ አነ ፡ እተርፍ ፡ አንተ ፡ ግን ፡ ሒድ ፡ እኔ ፡ እቀራለሁ ፡ du zwar gehe, ich werde bleiben,
አንተሰ ፡ ንበር ፡ አነ ፡ አሐውር ፡ እኔ ፡ እሔዳለሁ ፡ አንተ ፡ ግን ፡ ተቀመጥ ፡ du zwar sitze, ich werde gehen.

ከመ ፡ daß ሕገ ፡ አርአያ ፡ አምሳለ ፡ በ ፡ ዘ ፡ እምዘ ፡ wie, gemäß } ብ ፡ እንድ ፡.
ከመ ፡ ይሑር ፡ እንድ ፡ ይሔድ ፡ daß er gehe,
ከመ ፡ ይንድግ ፡ እንድ ፡ ይተው ፡ daß er verlasse.
ሕገ ፡ ወሀብከሙ ፡ ሀበኒ ፡ እንድ ፡ ሰጠኻቸው ፡ ስጠኝ ፡ wie du ihnen gabst, gib mir.
አምሳለ ፡ ቤት ፡ ተሐንጸ ፡ እንደ ፡ ቤት ፡ ተሰራ ፡ wie das Haus gebaut ist,
ሀየንተ ፡[1] ዖም ፡ ተገዝመ ፡ እንደ ፡ ዛፍ ፡ ተቈረጸ ፡ wie der Baum gefällt wurde,
አርአያ ፡ ፈቀድከ ፡ ግበር ፡ እንደ ፡ ወደድኸ ፡ አድርግ ፡ wie du willst, so tu.
በዘንጼውዕ ፡ ኵልነ ፡ ኰላችን ፡ እንድ ፡ ንጸራ ፡ so wie wir alle rufen,
እምዘ ፡ ተመነየ ፡ አእመረ ፡ እንደ ፡ ተመኘ ፡ አወቀ ፡ so wie er es wünschte, verstand er,
እምዘ ፡ ተልዕለ ፡ ተትሕተ ፡ ከፍ ፡ እንደ ፡ አለ ፡ ዝቅ ፡ አለ ፡ so wie er erhöht war, so war er erniedrigt.

ከማሁ ፡ ብ ፡ እንዲያው ፡ እንደርሱ ፡ so.
ሕገ ፡ አብዓልከሙ ፡ በወርቀ ፡ ጥበብ ፡ ከማሁ ፡ አብዕለኒ ፡ ብ ፡ በብልሓት ፡ ወርቅ ፡ እንዳከበርኻቸው ፡ እንዲያው ፡ አክብረኝ ፡ wie du sie reich machtest durch das Gold der Weisheit, so mache mich reich.
ሕገ ፡ አልዓልከ ፡[2] አልዕለኒ ፡ ብ ፡ ከፍ ፡ እንዳደረግኸው ፡ ከፍ ፡ አድርገን ፡ wie du ihn erhöhtest, erhöhe mich.

---

[1] ሀየንተ ፡ vergaß der Schreiber am Eingange dieses Abschnittes als = እንደ ፡ anzugeben. [2] Der Schreiber vergaß hier ከማሁ ፡ zu setzen.

ከመዝ ፡ ብ ፡ እንዲኽ ፡ so.
ከመዝ ፡ ነጽር ፡ እንዲኽ ፡ እይ ፡ so sieh,
ከመዝ ፡ በሉ ፡ እንዲኽ ፡ በሉ ፡ so sprecht.

ውእቱ ፡ ለለሁ ፡ er ብ ፡ እርሱ ፡
ውእቱሰ ፡ ነኽ ፡ ነኝ ፡ ነሽ ፡ ናችሁሂ ፡ ይ ፡
das heißt, in Fällen, wo im Äthiopischen das Pronomen ohne Hilfsverb mit seinem Prädikate verbunden wird, tritt im Amharischen das Hilfsverb ነው ፡ ነች ፡ ነኽ ፡ ነሽ ፡ ነኝ ፡ usw. ein und ersetzt das Pronomen auch.
ውእቱ ፡ ረከበ ፡ እርሱ ፡ አገኘ ፡ er fand,
ወእቱ ፡ ኃሠሠ ፡ እርሱ ፡ ሻ ፡ er suchte,
ለሊሆሙ ፡ ረወዩ ፡ እርሳቸው ፡ አረኩ ፡[1] sie tranken,
ለሊሆሙ ፡ ተጋብዑ ፡ እርሳቸው ፡ ተክማቹ ፡ sie versammmelten sich,
ለሊሁ ፡ ጸገወ ፡ እርሱ ፡ ሰጠ ፡ er gab,
ለሊሃ ፡ ቤዘወት ፡ እ ፡[2] ተቤዠች ፡ sie befreite,
ለልየ ፡ ረከብኩ ፡ እኔ ፡ አገኘሁ ፡ ich fand,
ለልየ ፡ ወደይኪ ፡ እኔ ፡ ጨመርሁ ፡ ich warf,
አነ ፡ ውእቱ ፡ ዘሐወጽክዎ ፡ የገመገሁት ፡ እኔ ፡ ነኝ ፡ ich bin es, der ihn ausspähte,
አንተ ፡ ው ፡[4] ዘመነንከ ፡ የጣልኸው ፡ አንተ ፡ ነኽ ፡ du bist der, der ihn verschmähte,
አንቲ ፡ ውእቱ ፡ ዘሰወርኪዮ ፡ የነቀልሽው ፡ አንች ፡ ነሽ ፡ du bist es, die ihn bedeckte,
እሙንቱ ፡ ተመይጡ ፡ እርሳቸው ፡ ተመለሱ ፡ sie kehrten zurück.

ሎቱ ፡ ብ ፡ ለርሱ ፡ ihm እርሱን ፡ ihn.
ሎቱ ፡ ንትቀነይ ፡ ለርሱ ፡ እንገዛ ፡ dienen wir ihm,
ሎቱ ፡ ንሁብ ፡ ስብሐተ ፡ የርሱ ፡ ምሥጋና ፡ እንስጥ ፡ geben wir ihn Preis,
ሎቱ ፡ ንዕቀቦ ፡ እርሱን ፡ እንጠብቀው ፡ bewachen wir ihn.

ለነ ፡ ብ ፡ ለኛ ፡ uns, dat. እኛን ፡ accus.
ተፈነወ ፡ ለነ ፡ ለኛ ፡ ተላከልን ፡ uns wurde geschickt,
ተሠይመ ፡ ለነ ፡ ለኛ ፡ ተሾመልን ፡ uns wurde gesetzt,
ቤዘወነ ፡ ለነ ፡ እኛን ፡ ተቤዠን ፡ er befreite uns,
አብአነ ፡ ለነ ፡ እኛን ፡ አገባን ፡ er ließ uns fortgehen.

[1] Ein Verbum አረከ ፡ ist bisher nicht belegt. [2] Abkürzung für እርሷ ፡.
[3] Abkürzung für ውእቱ ፡.

Glossar.

እጽሕፍ ፡ ነገረ ፡ ሰዋስው ፡ ich schreibe ein Wörterbuch.

ሰዋስው ፡	Leiter	**ብ ፡ መሸጋገርያ ፡**	Balken
		ወመሰላል ፡	Leiter
ተንከተም ፡	Brücke	**ብ ፡ ድልድይ ፡**	Brücke
		ወመሰላል ፡	Leiter

ዲበ ፡ ላዕለ ፡ መልዕልተ ፡ auf, über **ብ ፡ በላይ ፡**

እንዘ ፡ während, indem **ብ ፡ ሲ ፡ ሳ ፡ ስ ፡** dasselbe

ወእመ ፡ ይትልዎ ፡ ኢ ፡ ይክውን ፡ ሳ ፡ d. h.

und wenn dem äthiopischen **እንዘ ፡** die Negation **ኢ ፡** folgt, so wird im entsprechenden amharischen Ausdruck der Vokal des **ስ ፡** zu Lang-*a*, indem nämlich das **እ ፡** der Negation **አል ፡** damit verschmilzt; z. B.:

ስ + አል + እመጣ ፡ wird zu **ሳልመጣ ፡**

ስ + አል + ትመጣ ፡ wird zu **ሳትመጣ ፡**

አስመ ፡ በእንተ ፡ በይነ ፡
እንበይነ ፡ ህየንተ ፡[1] weil, wegen
ወቅመ ፡[2] **አምጣነ ፡ መጠነ ፡** in dem Maße
} **ብ ፡ ስለ ፡**

አስመሰ ፡ ይገብእ ፡ ኀበ ፡ ኵሉ ፡ ሰዋስወ ፡ ነገር ፡ denn es wird in allen Wörterbüchern überliefert[3].

Diese Bemerkung scheint sich auf die Gleichsetzung von **ወቅመ ፡ አምጣነ ፡ መጠነ ፡** mit **ስለ ፡** zu beziehen, weil in den Bedeutungen keine genaue Übereinstimmung ist. Es folgen auch gleich darauf diese drei äthiopischen Ausdrücke mit der ihnen entsprechenden amharischen Übersetzung.

ናሂ ፡ ኮንሂ ፡ ይትበሀል ፡ ecce, en
ወቅመ ፡[4] **አምጣነ ፡ መጠነ ፡** in dem Maße **ብ ፡ ያህል ፡**
እመ ፡ wenn (in realen und potentialen Sätzen)
ሶበ ፡ wenn (in irrealen Sätzen)
} **ብ ፡ በ ፡ ቢ ፡ ባ ፡ ብ ፡**
ወእመ ፡ ይትልዎ ፡ ኢ ፡ ይክውን ፡ ባ ፡[5]
ወእመ ፡ ዓዲ ፡ እንደሆንሂ ፡ ይ ፡

---

[1] H. irrtümlich **ህይንተ ፡**.

[2] H. irrtümlich **አቅመ ፡**, in dieser Bedeutung in Dillmanns äthiopischem Lexikon nicht genannt.

[3] Vgl. den betreffenden Abschnitt Handschrift Geʿez 1008 der Handschriftensammlung der Kgl. Bibliothek zu Berlin.

[4] H. irrtümlich **አቅመ ፡**. [5] Vgl. Bemerkung zu **እንዘ ፡**.

So gibt es unsere Handschrift. Es ist da offenbar etwas ausgefallen. Die Handschrift Geʿez 1008 gibt Aufschluß darüber, da steht nämlich:

ወእመ ፡ ዓዲ ፡ ይክውን ፡ ከ ፡ እንደሆንሂ ፡ ይ ፡,

das heißt: **እመ ፡** wird auch durch **ከ ፡** übersetzt, auch **እንደሆን ፡** wird gesagt.

እንከ ፡
እምይእዜ ፡ } nun, also { **ብ ፡ እንኪያውስ ፡**[1]
እንዴሀሂ ፡[2] **ይ ፡**

እፎ ፡ wie **ብ ፡ እንዴት ፡ ምንኛ ፡**

እምዝ ፡ dann, darauf **ብ ፡ ከዝያ ፡**

እንተ ፡ Pron. rel. fem. sg.
እለ ፡ » » com. pl.
ለእለ ፡ » » » » } **ብ ፡ የ ፡**
ዘ ፡ » » masc. sg.

ለ ፡ ብ ፡ የ ፡ ን ፡ በ ፡ ከ ፡ በቁሙ ፡ ነው ፡ ዝምብሎም ፡ ቀሪ ፡ ነው ፡

ለ ፡ Nota genitivi **የ ፡**
ለ ፡ Nota accusativi **ን ፡**
ለ ፡ in, nach, zu **በ ፡ ከ ፡**
ለ ፡ Nota dativi **በቁሙ ፡ ነው ፡**,

das heißt, es bleibt bestehen. **ዝምብሎም ፡ ቀሪ ፡ ነው ፡** = »es bleibt in Ruhe« heißt soviel wie, es bleibt unübersetzt.

ሀ ፡ ሁ ፡ ሃ ፡ ሂ ፡ ሆ ፡ ብ ፡ ያመጽኡን ፡

Diese Stelle ist ganz unverständlich. Es ist zwar möglich, daß er die Vokale aufzählen wollte, etwas anderes ist da kaum herauszulesen, doch bleibt das Wort **ያመጽኡን ፡** noch immer unklar, es muß da offenbar etwas anderes oder mehr gestanden haben.

ቅድመ ፡ vor **ብ ፡ ቀድሞ ፡ ፊት ፡**

ሰሂ ፡ ይ ፡ aber

Es fehlt etwas vor **ሰሂ ፡ ይ ፡**, etwa **ባሕቱ ፡ ብ ፡ ነገር ፡ ግን ፡**, woran sich dann **ሰሂ ፡ ይ ፡** richtig anschlösse.

ይእዜ ፡ ዮም ፡ heute **ብ ፡ ዛሬ ፡ አሁን ፡**
ይህንግዜ ፡ እንግዴህ ፡ ይ ፡

እንኃ ፡ Fragepartikel **ብ ፡ ወይሆን ፡**

ወይሆን ፡ ist die in Schoa gebräuchliche Fragepartikel, im übrigen amharischen Sprachgebiete wird **ይሆን ፡** gesagt.

---

[1] So habe ich nach Guidi verbessert. H. **እንኪያስ ፡**. [2] H. **እንዴህህሂ ፡**.

እስከ ፡	bis	ብ ፡ ድረስ ፡
ሐሰ ፡	absit, μή	ብ ፡ አይሆንም ፡
አኮ ፡	neg. Fragepart.	ብ ፡ አይደለምወይ ፡
አላ ፡ ዳዕሙ ፡	aber, sondern	ብ ፡ እንጅ ፡
ኀበ ፡ ውስተ ፡	in, bei, zu	ብ ፡ ከዝያ ፡ da.

ዝንድኒ ፡ ይ ፡

Die Übersetzung ist hier ungenau. ኀበ ፡ und ውስተ ፡ werden immer als Präpositionen gebraucht, während ከዝያ ፡ oder ከዚያ ፡ bloß Adverb ist. ዘንድ ፡ oder ከ ፡ ዘንድ ፡ ist in Schoa gleichbedeutend mit ኀበ ፡.

ውስተሰ ፡ in, auf. ውስጥ ፡ ላይኒ ፡ ይ ፡

ከበ ፡ ጋራ ፡ ዝምብሎም ፡ ቀሪ ፡ ነው ፡

das ist: mit በ ፡ zusammen bleibt es unübersetzt; das bedeutet, daß በ ፡ nicht übersetzt wird und በውስተ ፡ gleich ist ውስጥ ፡.

ባሕቱ ፡	aber	ብ ፡ ነገር ፡ ግን ፡
ሰ ፡	aber	ብ ፡ ግን ፡
በዘ ፡		ብ ፡ ገንዘ ፡[1]
በከመ ፡ በዘ ፡ እመዘ ፡ ህየንተ ፡ ሕገ ፡ አርአያ ፡ አምሳለ ፡	wie, gemäß	ብ ፡ እንደ ፡

Die Handschrift hat ህይንተ ፡ diese Schreibweise ist an einigen Stellen der Handschrift zu finden, an anderen steht ህየንተ ፡ es könnte danach fast scheinen, als wäre ህይንተ ፡ auch im Gebrauch gewesen, es ist aber auch möglich, daß diese Schreibweise auf der Aussprache beruht, die sich im Amharischen öfter vorfindet, nämlich, daß der Vokal a wie e gesprochen wird.

ከማሁ ፡	so, wie	ብ ፡ እንዲያው ፡ እንደርሱ ፡ [ይ ፡]
ከመዝ ፡	so	ብ ፡ እንዴህ ፡
ውእቱ ፡	er	ብ ፡ ያነን ፡ jenen, accus.
ውእቱ ፡ ለሊሁ ፡	er	ብ ፡ እርሱ ፡
ውእቱሰ ፡ ነው ፡ ነሽ ፡ ነኝ ፡ ነኽ ፡ ናችሁኒ ፡ ይ ፡		
ውእቱ ፡	er ist	ብ ፡ እርሱ ፡ ነው ፡
ይእቲ ፡ እንታክቲ ፡	sie, jene	ብ ፡ ያች ፡ እርሷ ፡ ናት ፡
ዚአሁ ፡ እንቲአሁ ፡	sein dessen	ብ ፡ የርሱ ፡
ዛቲ ፡	diese	ብ ፡ ይህች ፡
ይእቲ ፡ ዝክቲ ፡	diese accus. » »	ብ ፡ ያችን ፡

[1] ገንዘ ፡ ist in Guidis amharischem Lexikon nicht aufgeführt.

አሐቲ ፡	eine (Zahlwort)	ብ ፡ አንዲት ፡
ዝኪ ፡	diese, fem.	ብ ፡ ይህች፡ ፡[1]
ዛቲ ፡	diese, fem.	ብ ፡ ይህች ፡
እንትኩ ፡	jene, fem.	
ዝ ፡	dieser	ብ ፡ ይህ ፡
ዝንቱ ፡	jener	ብ ፡ ይሁ ፡
ዝኩ ፡	ille, iste	ብ ፡ ያው ፡
ዝክቱ ፡	» »	
ዝስኩ ፡	» »	
ዝኸ፡ ፡	jenen, accus.	ብ ፡ ያንን ፡
ዘንቱ፡	diesen, accus.	ብ ፡ ይህንን ፡
ሎቱ ፡	ihm	ብ ፡ የርሱ ፡ እርሱን ፡
ቦቱ ፡	in ihm	ብ ፡ በርሱ ፡ አለው ፡
ቦ ፡	es war einmal	ብ ፡ አለ ፡ አንደግዜ ፡
ንሕነ ፡	wir	ብ ፡ እኛ ፡
ለነ ፡	uns	ብ ፡ ለኛ ፡ እኛን ፡
ኪያሁ ፡	ihn selbst	ብ ፡ እርሱን ፡
ዳዲ ፡	noch	ብ ፡ አሁንም ፡
የዐኒ ፡	vielleicht	ብ ፡ እንደሆን ፡
እነሆ ፡[2]		የነግዜ ፡ damals,
ምስለ ፡	mit	ብ ፡ ጋራ ፡
ደርገ ፡[3]	»	
እመ ፡	wenn (temp.)	ብ ፡ ግዜ ፡
ዕበ ፡	als	
ጊዜሁ ፡	damals	ብ ፡ ግዜውን ፡
መንገለ ፡	in, bei, neben	ብ ፡ ወደ ፡ ዘንድሂ ፡ ይ ፡
ዘንድ ፡	wird in dieser Bedeutung nur in Schoa gebraucht.	
ከሐከ ፡[4]	von dorther	ብ ፡ ወዲያ ፡
ከሐ ፡[5]	dort	ብ ፡ ከዝያ ፡
እምነ ፡ እም ፡	von. aus	ብ ፡ ከ ፡ ኪ ፡ ካ ፡ ክ ፡ ባከ ፡ አ ፡ ጋራ ፡ ባ ፡ ከ ፡
ሂ ፡ ኒ ፡ ወ ፡	aber, und	ብ ፡ ም ፡ ዘይትበሀሉ ፡ ዋዌ ፡[6]
እስኩ ፡	freilich	ብ ፡ እስኩ ፡
፡ን ፡	so, freilich	ብ ፡ ኮን ፡

[1] H. ይህታ ፡. [2] እነሆ ፡ hier unerklärlich. [3] H. ደርጋ ፡
[4] H. ከሀከ ፡. [5] H. ከሀ ፡. [6] Vgl. S. 25.

ነዋ ፡ ናሁ ፡	ecce eum	ብ ፡ እነሆ ፡
ነያ ፡	ecce eam	ብ ፡ እነሆች ፡
ነየ ፡	ecce me	ብ ፡ እነሆኝ ፡
ነዮሙ ፡ ነዮን ፡	ecce eos, -eas	ብ ፡ እነሁ ፡
ጥቀ ፡	sehr	ብ ፡ እጅግ ፡
		ላክ ፡ ስንኳሂ ፡ ይ ፡

ስንኳ ፡ als Übersetzung von **ጥቀ ፡** stimmt nicht ganz genau, es wird zwar als Intensitätspartikel gebraucht, aber mehr im Sinne von »überhaupt«, »ganz und gar«, meist in negativen Ausdrücken.

ሀየ ፡		hier		ከዝያ ፡
ዝየ ፡		hier, dort		ብ ፡ እዜህ ፡[1]
አይ ፡	wer	ሚ ፡	wer	ብ ፡ ምን ፡
ምንት ፡		was		
አው ፡		an?		ብ ፡ ወይሆን ፡
ወሚመ ፡[2]		num? utrum?		

ወይሆን ፡ ist die in Schoa gebräuchliche Fragepartikel, sonst wird im Amharischen **ይሆን ፡** gebraucht.

ማእዜ ፡	wann, wie lange	ብ ፡ መቸ ፡
አይቲ ፡	wo	ብ ፡ ወዴት ፡
ጌሠመ ፡	morgen	ብ ፡ ነግ ፡
ትማልም ፡	gestern	ብ ፡ ትላንት ፡
ሳኒታ ፡	morgen	ብ ፡ ማግሥት ፡

Alphabetisches Wörterverzeichnis.

ሀ ፡

ሀለወ ፡	sein	ብ ፡ አለ ፡
ሀላዌ ፡		ብ ፡ መኖርያ ፡ አካልሂ ፡ ይ ፡[3]

Dillmann fand es ebenso, bei Aleka Taje steht **ሀላዌ ፡ — መኖርያ ፡ ስፍራ ፡**.

ሀላዌ ፡ ist bei Dillmann mit »essentia, substantia, natura τὸ εἶναι, praesentia, conditio, status« übersetzt, von denen kein Wort mit **መኖርያ ፡** übereinstimmt. Dieses bedeutet Ort, Stelle, Wohnstätte ebenso **ስፍራ ፡**, es sind also wohl die Bedeutungen: Ort, Stelle, Wohnstätte zu **ሀላዌ ፡** zu ergänzen. **አካል ፡** paßt auch nicht in diese Verbindung, es bedeutet: Persönlichkeit, Person. Auch Aleka Taje bringt es nicht in

[1] **እዜህ ፡** Nicht zu belegen. [2] H. **ውሚመ ፡**. [3] H. **አከለሂ ፡**.

diesem Zusammenhange, es scheint durch Versehen in die Quelle gekommen zu sein, aus der wohl mehrere Glossare schöpften.

ምህርክ ፡	Beute, Gefangener	ብ ፡ ምርኮኛ ፡ (coll.) Kriegsgefangene
ሰቂማ ፡	Beute	
ፄዋ ፡ (coll.)	Gefangene	

Zu **ሰቂማ ፡** schreibt Dillmann: »Hoc nomen, quamvis nomen proprium sit, sc. Σίκιμα vel Συχέμ, Aethiopes ‚praedam' significare statuunt.«

ሀብሀብ ፡[1]	Gabe, Sold	ብ ፡ መሀሌ ፡
መስተሀብቢን ፡	Verleumder (pl.)	ብ ፡ አንጐርጓሮች ፡
ሀክክ ፡	Streit, Aufstand	ብ ፡ ጽል ፡ Haß, Feindschaft
ሀውክ ፡	Aufstand	
ላኳ ፡	Streit, Kampf	
ሒስ ፡[2]	Schelten, Beschimpfung	
ሰቆራር ፡	Greuel, Haß	
ተስናን፡	Streit	
ቅስት ፡	Streit	
ባእስ ፡[3]	Streit, Kampf	
ጋእዝ ፡[4]	Feindschaft, Streit	
ሀካይ ፡	faul	ብ ፡ ታካች ፡
ጽራሰ ፡	»	
ሀውክ ፡ siehe unter **ሀክክ ፡**		
ተሀውከ ፡	aufgeregt sein	ብ ፡ ተነዋወጸ ፡ zittern, sich fürchten, wanken
ተሐውሰ ፡	» »	
አንቀልቀለ ፡	» »	
አድለቅለቀ ፡	» » , zittern	
ሀየል ፡[5]	Hirsch	ብ ፡ ዋላ ፡
ሀይከል ፡[6]	Altar	ብ ፡ ታቦት ፡
ተሀየየ ፡[7]	vernachlässigen	ብ ፡ ቸል ፡ አለ ፡
ሄደ ፡	rauben, entreißen	ብ ፡ ቀማ ፡
ተወገለ ፡	» »	
ሄጸ ፡[8]	schlagen, treffen	ብ ፡ ነደፈ ፡
ሀድመት ፡[9]	Schlaf	ብ ፡ እንቅልፍ ፡
መሀደምት ፡	Fabel, Märchen, Erzählung	ብ ፡ ተረት ፡

[1] H. ሐበሐብ ፡. [2] H. ኂስ ፡. [3] H. ባዕስ ፡. [4] H. ጋዕዝ ፡. [5] H. ኃያል ፡. [6] H. ሐይከል ፡. [7] H. ተሐየየ ፡. [8] H. ሔጸ ፡. [9] H. እድመት ፡.

ሀዱእ ፡[1]	ruhig	ብ ፡ ዝግታኛ ፡
ጽምው ፡	»	
ሀጕል ፡[2]	Untergang	ብ ፡ ጥፋት ፡
ሙስና ፡	»	

ለ ፡

ሊተ ፡	mir, mich	ብ ፡ ለኔ ፡ እኔን ፡
ለከ ፡	dir, dich, masc.	ብ ፡ ላንተ ፡ አንተን ፡
ሎቱ ፡	ihm, ihn	ብ ፡ ለርሱ ፡ እርሱን ፡
ለነ ፡	uns, dat. u. accus.	ብ ፡ ለኛ ፡ እኛን ፡
ለክሙ ፡	euch, dat. u. accus. masc.	ለናንተ ፡
ለክን ፡	» » » » fem.	እናንተን ፡
ሎሙ ፡	ihnen, sie, masc.	ብ ፡ እርሳቸውን ፡
ሎን ፡	» » fem.	እርሳቸውን ፡ እርስዋንሂ ፡ ይ ፡
ለኪ ፡	dir, dich, fem.	ብ ፡ ለንች ፡ አንችንሂ ፡ ይ ፡
ላቲ ፡	ihr, sie	ብ ፡ ለርሷ ፡ እርሷን ፡
ሎቶን ፡	ihnen, sie	ብ ፡ ለርሳቸው ፡ እርሳቸውን ፡
ላህ ፡[3]	Klage, Jammern	ብ ፡ ዕንብ ፡ ማፍሰስ ፡ Tränen vergießen
ተላህይኩ ፡	ich unterhielt mich	ብ ፡ ተጫወትሁ ፡
ተዛውዕኩ ፡	» » »	
መላህቅት ፡	principes	ብ ፡ አለቆች ፡
መላእክት ፡	»	
መልሕቅ ፡	Anker	ብ ፡ የሚያጸናው ፡ was festhält
ለሐኰ ፡	bilden, schaffen	ብ ፡ ሰራ ፡
ሐነጸ ፡	bauen, gründen	
ሣረረ ፡	gründen	
ነደቀ ፡	bauen, gründen	
ልሳን ፡	Zunge	ብ ፡ መላስ ፡
ለስድ ፡	Butter	ብ ፡ ለስታ ፡ ቅቤ ፡
ለቅሐ ፡	leihen	ብ ፡ አበደረ ፡
ለብሓዊ ፡	Töpfer	ብ ፡ ሸክላ ፡ ሰሪ ፡

[1] H. ኀዱዕ ፡. [2] H. ኃጕል ፡. [3] Dillmann: ላሕ ፡ Aleka Taje: ላህ ፡.

ልቡብ ፡	sanft	ብ ፡ ገራም ፡
ሊባኖስ ፡	Libanon	ብ ፡ ታለቅ ፡ ዛፍ ፡ ያለበት ፡ ተራራ ፡ Berge, auf denen hohe Bäume sind
ቄርሜሎስ ፡	Karmel	
ባሰን ፡	Basan	
ለዉወ ፡	verstehen	ብ ፡ አወቀ ፡
አእመረ ፡	»	
ለበጠ ፡	verführen	ብ ፡ ሸፈነ ፡ die Sünde verhüllen
ገለበበ ፡	verhüllen, verführen	
ገለወ ፡	» »	
መላትሕ ፡	Kinnbacken	ብ ፡ ጕንጭ ፡
ልቱም ፡	zerstoßen	ብ ፡ ልውስ ፡ Teig
ጎውሥ ፡[1]	gemischt	
አልኖሰስኩ ፡	ich murmelte	[ብ ፡] ሹክ ፡ አልሁ ፡
ልንጸኔ ፡		ብ ፡ አራት ፡ አልጋ ፡

ልንጸኔ ፡ ist aus dem Griechischen entlehnt, λαμπήνη, Sänfte, currus regius. አራት ፡ አልጋ ፡ bedeutet »vier Sitze, ein viersitziger Wagen«. Die zugrunde liegende Stelle ist 1. Reg. 26, 5. 7.

መላእክት ፡ siehe መላህቅት ፡

ላኳ ፡ siehe ሀከክ ፡

ለከወኒ ፡ ብ ፡ ፈዘዘብኝ ፡

Das Wort ist Rs. 37, 10 entnommen: ወብርሃነ ፡ አዕይንትየ ፡ ለከወኒ ፡ und das Licht meiner Augen schwand mir.

ለከፈ ፡	berühren, verwunden	ብ ፡ ነካ ፡
ስሕጠ ፡[2]	» »	
ጐድአ ፡	» »	
ትሎልዎ ፡	sie beleuchtet es	ብ ፡ ትለበልበዋለች ፡
ለዋው ፡	wild	ብ ፡ ተኳር ፡
ልዑል ፡	hoch, erhoben	ብ ፡ ክፍታ ፡ Höhe
ምጡቅ ፡	» »	
ላዕላዕ ፡	stammelnd	ብ ፡ ለምባዳ ፡
ሌለየ ፡	trennen, unterscheiden, teilen	ብ ፡ ለየ ፡
በዐደ ፡[3]	ändern	
ነከረ ፡		
አውገዘ ፡	scheiden	

[1] H. ሕውስ ፡. [2] H. ሰሐጠ ፡. [3] H. ገዕደ ፡.

ፈለየ ፡	trennen, unterscheiden	ብ ፡ ለየ ፡
ፈለጠ ፡	» »	

Zu ነከረ ፡ schreibt Dillmann: rad. inus. cui potestas peregrini et ignoti fuit.

በወደ ፡ ist streng genommen nicht dasselbe wie ለየ ፡. Dillmann fand በወደ ፡ und ለየ ፡ in Glossaren im gleichen Zusammenhange.

አሌለየ ፡	früh aufstehen	ብ ፡ ማለደ ፡
ጌሠ ፡	» »	
ልጎት ፡	Meer, Abgrund	ብ ፡ ጎገ ፡[1]
ለጽሊጼ ፡		ብ ፡ እውነተኛ ፡ ሚዛን ፡

ለጽሊጼ ፡ ist möglicherweise aus ለጽላጼ ፡ = »das Heben und Senken der Wagschalen«, oder auch aus ለጽሊጽ ፡ Zunge der Wage verschrieben. Das wäre dann in der Bedeutung mit እውነተኛ ፡ ሚዛን ፡ zu vereinbaren.

አልጸቀ ፡	nahe sein, nahe bringen	ብ ፡ ቀረበ ፡
ተላጸቀ ፡	verbunden sein	ብ ፡ ተገናኘ ፡ begegnen, treffen, heiraten
ተሐወለ ፡	» », verkehren	
ተሳተፈ ፡ = ተሐወለ ፡	teilnehmen	
ተቶስሐ ፡	vermischt werden (Wein)	
ጎበረ ፡	verbunden sein, teilhaben	
ተከንሰ ፡	teilhaben (im relig. Sinne)	
ተከውሰ ፡	vermischt werden	
ተወሐደ ፡	vereint werden	
ተደመረ ፡ = ተሐወለ ፡	heiraten	

Diese Zusammenstellung stimmt nicht genau. Dillmann kannte sie auch nicht aus seinen Glossaren, er fand vielmehr: ተቶስሐ ፡ ተሐወለ ፡ ዘ ፡ ተቀላቀለ ፡ Voc. ad. Epist. Pauli ኢትትሐወሉ ፡ ዘ ፡ አት ብልዑ ፡ ወቦዘ ፡ ኢትጎበሩ ፡ ተከውሰ ፡ ዘ ፡ ተናወጸ ፡ ይትከነስ ፡ ዘ ፡ የ ጎብር ፡ ተሳተፈ ፡ ተሐወለ ፡ ተቶስሐ ፡ ተከንሰ ፡ ዘ ፡ ተቀላቀለ ፡ ደመ ረ ፡ ዘ ፡ ጨመረ ፡. Vielleicht ist auch ተገናኘ ፡ in Guidis Lexikon der amharischen Sprache nicht ganz erschöpfend übersetzt, so daß noch einige Bedeutungen ergänzt werden müßten.

ለፈ ፡ ወለፈ ፡	hin und her	ብ ፡ ወዲህና ፡ ወዲህ ፡

ሐ ፡

አሕለሎ ፡[2]	er verbrennt ihn	ብ ፡ አሳረረው ፡
ሐልስትዮ ፡	Affe (Pavian?)	ብ ፡ ጦጣ ፡ Affe[3]

[1] In dieser Bedeutung nicht zu belegen. [2] H. አህለሎ ፡. [3] Vgl. Dillmann, Lex. Aethiop. S. 67.

ሕልቀት ፡[1]	Ring, Kreis	ብ ፡ ቀለበት ፡
አግሙስ ፡		

Zu **አግሙስ ፡** schreibt Dillmann: »proprie est annulus ex cornu bubali, qui a vilissimae conditionis hominibus in pollice gestatur et usum in permutationibus loco pecuniae habet; hinc pro vilissima moneta«: Lud; — der griechische Text gibt es mit λεπτόν, δράχμη wieder.

Dillmann, Voc. Aethiop. **አግሙስ ፡ ዘ ፡ የሶኬት ፡ ቀለበት ፡**. Aliud: **በ ፡ እለ ፡ ይብሉ ፡ ገመስ ፡ ዘ ፡ ድሪም ፡**.

ሐሊብ ፡	Milch	ብ ፡ ወቶት ፡[2]
ሕልያን ፡[3]	Bestechungsgeschenk	ብ ፡ መማለጃ ፡
ሐመልሚል ፡	grünend	ብ ፡ ቡቃያ ፡[4] Keim, Sproß, sprossend
ሠርፅ ፡	Keim, Sproß	
ሐመልሚል ፡	grün	ብ ፡ አረንጓዴ ፡ የሚመስል ፡ ለመለም ፡
አስተሐመመ ፡	gedenken	ብ ፡ አሰበ ፡
ተዝከረ ፡	»	
ተሐሰበ ፡	denken, glauben, sorgen	
ሐመር ፡	Schiff	ብ፡ መርከብ ፡ Schiff
አርማስ ፡	»	
ተንከተም ፡	Brücke	
ጌልያ ፡		

Dillmann fand in den Glossaren auch **ተንከተም ፡** gleich **መርከብ ፡**. Es wird wohl im Lex. Aethiop. unter **ተንከተም ፡** Schiff zu ergänzen sein oder vielleicht Schiffsbrücke. Zu **ጌልያ ፡** gibt Dillmann nur die Anmerkung: **አርማስ ፡ ጌልያ ፡ ብ ፡ መርከብ ፡** V. A. Ebenso bei Aleka Taje.

ሐመይዎ ፡	sie schmähten, verleumdeten ihn	ብ ፡ አሰሩት ፡

Aleka Taje setzt auch diese beiden Wörter gleich, es wird demnach bei Guidi unter **አሰረ ፡** schmähen, verleumden, mit Schande beladen ergänzt werden müssen.

ሐመዳ ፡	Hagel	ብ ፡ ዋግ ፡
አሕሠመ ፡[5]	geringachten, schlechtmachen	ብ ፡ አሳነሰ ፡ gering machen
አስተሐቀረ ፡	verachten	አቃለለሂ ፡ ይ ፡

Hier muß ein äthiopisches Wort weggefallen sein, von welchem die ersten zwei Buchstaben **አና** und der letzte **የ** erhalten sind, ferner

[1] H. ኅልቀት ፡. [2] So in Schoa, sonst **ወተት ፡**. [3] H. ኅልያን ፡.
[4] H. ቡቃያ ፡. [5] H. አሕሰመ ፡.

der Ansatz zu einem ብ፡ oder ጎ፡ oder ተ፡ und der letzte Strich eines ሰ፡ oder ዐ፡. Ein solches oder ähnliches Wort ist aber nirgends zu belegen.

ሕሡም ፡[1]	schlecht	ብ፡ ቢስ ፡
እኩይ ፡	»	
ሐሜት ፡	Freude, Jubel	ብ፡ የደረሰው ፡

Der Text ist hier verdorben, denn **የደረሰው ፡** gibt keinen Sinn.

ሕርመት ፡[2]	ብ፡ መጠበቅ፡ ሥርዓትሂ፡ ይ፡

ሕርመት ፡ und **ሥርዓት ፡** haben die Bedeutung von »Zeremonie« gemeinsam. Da auch Dillmann dieselbe Zusammenstellung in den Glossaren fand, wird man wohl diese Bedeutung für **መጠበቅ ፡** bei Guidi ergänzen müssen.

ምሕራም ፡	Heiligtum	ብ፡ የጣዖት፡ መስገጃ፡ Götzentempel

Das ist keine wörtliche Übersetzung, sondern eine Umschreibung, die sich aus einer bestimmten Schriftstelle ergibt.

ሐረሳዊ ፡	Landmann	ብ፡ ገባሬ ፡
መስተገብር ፡	»	
ማሕረስ ፡[3]	Pflug	ብ፡ ማረሻ ፡
ሐርበደ ፡	wüten	ብ፡ አበደ ፡
ሕርትምና ፡[4]	Elend	ብ፡ መጐስቈል ፡
ሐርቶ ፡[5]	apostolicus?	ብ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን ፡ die christliche Kirche
ሐሴቦን ፡[6]		
ቄውንቄ ፡[7]		
ቤቴል ፡	בֵּית־אֵל	
ኪራኮስ ፡	κυριακός (οἶκος)	
አቅሌስያ ፡	ἐκκλησία	
ከቶልካዊት ፡	katholisch	
ከሲሳ ፡[7]		
ደቅሳይት ፡[8]		
ደቤር ፡	adytum	
ጉባኤ ፡	die christliche Kirche	

[1] H. ጎሡም ፡. [2] H. ጎርመት ፡. [3] H. ማጎረስ ፡. [4] H. ጎርትምና ፡. [5] Dillmann: **ሐዋርያ ፡** apostolus **ሐዋርያት ፡** apostolicus. [6] Nicht zu belegen. [7] Bei Aleka Taje ebenso.

[8] Nicht zu belegen. Vielleicht eine Verballhornung aus δέξιος, wovon dann ein äthiopisches Femininum gebildet ist. Diese Wörter scheinen dem 2. Abschnitte der Credo entnommen zu sein.

ሐራጊት ፡	junge Stiere, Böcke	ብ ፡ ጌዳሮች ፡
ሐሪጽ ፡	Mehl, Teig	ብ ፡ ዱቄት ፡
ማሕረጽ ፡	Mühlstein	ብ ፡ ወፍጭ ፡
ሐሪፍ ፡	das laufende Jahr	ብ ፡ ዘንድሮ ፡
ሐስል ፡	Beutel, Tasche	ብ ፡ ደውላ ፡ Pferdedecke

Dillmann fand es ebenso in den Glossaren, es wird wohl in Dillmanns äthiopischem Lexikon zu ሐስል ፡ Pferdedecke zu ergänzen sein.

ሐስል ፡[1]		ብ ፡ ልባብ ፡ Halfter, Strang

Diese Übersetzung ist sonst nicht zu belegen.

መሐስዕ ፡[2]	Böckchen, Lamm	ብ ፡ ወጠጤ ፡
ሕቅ ፡	wenig	ብ ፡ ጥቂት ፡
ሕዳጥ ፡	»	
ንስቲት ፡	»	
ሕቍ ፡[3]	juni perus, pinus, cypressus. thya	ብ ፡ ዘጲ ፡ Ebenbaum

Als Ebenbaum nur in Glossaren belegt.

ሐቅል ፡	Wüste	ብ ፡ ገዳም ፡
በድው ፡	»	
ዐፅ ፡[4]	»	
ሐቃል ፡	*Βάρβαρος*	ብ ፡ ቦለድ ፡ Rebell

ቦለድ ፡ ist nur in Schoa gebräuchlich.

አስተሐቀረ ፡ siehe አሕሠመ ፡

ሐቀየ ፡	mit den Zähnen knirschen	ብ ፡ ጥርሱን ፡ ፈጨ ፡
ሐቃ ፡[5]	Flanke, Schenkel	ብ ፡ ወገብ ፡
ሐብል ፡	Strick	ብ ፡ ገመድ ፡
ሐብለየ ፡[6]	ausrauben	ብ ፡ በዘበዘ ፡
ሐብረተ ፡[7]	reinigen, glätten	ብ ፡ ወለወለ ፡
ሑብርት ፡[8]	bunt	ብ ፡ የተሰነገለች ፡[9]
ሕብቋቁ ፡	Befleckung	ብ ፡ መረካከስ ፡

Kommt im Glossar zweimal vor.

ሕቦ ፡	Tau	ብ ፡ ጢስ ፡[11] Dunst
አውል ፡[10]	Dunst, Nebel	

[1] H. ኀስል ፡. [2] H. መሐስእ ፡. [3] H. ሀቍ ፡. [4] H. አዕ ፡. [5] H. ሐቈ ፡. [6] H. ሀብለየ ፡. [7] H. ኀብረተ ፡. [8] H. ሁብርት ፡. [9] H. የተሰገለች ፡. [10] H. አውልዕ ፡. [11] So verbesserte ich noch Dillmann und Guidi. H. ጤዝ ፡.

ሐቢት ፡[1] Bürgschaft ብ ፡ ዋስ ፡ Bürge

Die Übersetzung stimmt nicht, es muß nach Aleka Taje für ዋስ ፡ ዋስነት ፡ geschrieben werden, das heißt Bürgschaft.

ሐተተ ፡ suchen, prüfen [ብ ፡] መረመረ ፡

ሕንክ ፡ ንኳ ፡

Dazu schreibt Dillmann: subst., hanc vocem legi in Cod. Mus. Brit. XLIV ab initio, ubi terra Abessiniae laudatur: እስመ ፡ ድንግል ፡ ይእቲ ፡ ምድር ፡ ወክዳን ፡ ሕንክ ፡ Quae lectio si bona est, equidem propono ሕንክ ፡ explicare »adolescentem«, qui experientia annorum imbutus, et prudentiae et verecundiae capax esse incipit. Zu እንኳ ፡ schreibt Guidi: 1. buono! men male che . . .! 2. particella che esprime risentimento, ira.

ሐኒክ ፡ ብ ፡ ሐፋር ፡

Vergleiche die Anmerkung zu ሕንክ ፡, wo Dillmann fortsetzt: »Forma ሐኒክ ፡ ut videtur id. q. حَنِيكٌ legitur in Sx. Hed. 27. Euc.: ሰላም ፡ ለክ ፡ ገብረ ፡ ዮሐንስ ፡ ዑሩክ ፡ በምግባሪክ ፡ ሐኒክ ፡ sed sensus e contextu haud satis perspicuus est.«

Dillmann scheint demnach die hier vorliegende Stelle in keinem Glossar gefunden zu haben. Die Stelle scheint aber richtig zu sein, auch bei Aleka Taje findet sie sich so vor. ሐፋር ፡ heißt bescheiden, respektvoll, dasselbe kann man sicher für ሐኒክ ፡ ansetzen, zumal Dillmann in einem Glossar ሐንክ ፡ ዘ ፡ ኅፈረ ፡ fand. Es wäre demnach an der Stelle im Cod. Mus. Brit. XLIV das unbelegbare ሕንክ ፡ in ሐኒክ ፡ zu verbessern, womit die Schwierigkeit behoben wäre. Wieso ሕንክ ፡ auch in dieses Glossar kam, ist nicht recht erklärlich, vielleicht schrieb es der Schreiber wegen des Gleichlautes mit እንኳ ፡ hin.

ሕንጳጴ ፡[2] Beulen (wie sie bei Elefantiasis entstehen)
ዝልጋሴ ፡ Lepra, Elefantiasis
በክ ፡[3] scabies, Lepra
} ብ ፡ ቍስለ ፡ ሥጋ ፡

ሐነጸ ፡ vgl. ለሐኰ ፡

ሐንጽዋል ፡ Dornstrauch
ቀርማይ ፡[4] » ?
} ብ ፡ ሲናር ፡

[1] H. ኀቤት ፡.

[2] Nach Dillmann: እንጳንጴ ፡ oder እንጳጴ ፡ oder እንጳዎንጴ ፡ oder እንጳእንጴ ፡.

[3] Aleka Taje: በክ ፡, Dillmann: በክ ፡ ዝልጋሴ ፡ እንጳጴ ፡ ብ ፡ ቍስለ ፡ ሥጋ ፡, V. A., legitur Job 45 in quibusdam codicibus pro በክ ፡, vgl. Dillmann, Lex. linguae aeth. S. 1430.

[4] Bei Aleka Taje gleich ሲናር ፡.

ተሐወለ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡		
ሐውልት ፡ ዕብን ፡	Säule	ብ ፡ ትክል ፡ ደንጊያ ፡
ሐውልት ፡ ጌው ፡	Salzsäule	ብ ፡ አሞሌ ፡
ሖረ ፡	gehen	ብ ፡ ሔደ ፡
አመልዐ ፡[1]	II. 2. gehen	
ነገደ ፡[2]	wandern	
ሐዋርያት ፡ ማይ ፡	fließendes Wasser	ብ ፡ ወሐ ፡ ወራጆች ፡
ተሐውሰ ፡ vgl. ተሀውከ ፡		
ሕውስ ፡ vgl. ልቱም ፡		
ሐዊሳ ፡	papae! eupe! maete!	ብ ፡ ምንኛ ፡ ዋልህ ፡
ሰላም ፡	salve!	
በሐ ፡	ave! χαῖρε!	
ሐወዘ ፡	angenehm sein	ብ ፡ አመጎረ ፡[3]
ሕዋይ ፡[4]	Abend	ብ ፡ ማታ ፡
ምሴት ፡	»	
ሰርክ ፡[5]	»	
ሐዝሐዝ ፡[6]	Sumpf	ብ ፡ እረግረግ ፡
ተሐዘበ ፡ vgl. አስተሐመመ ፡		
ሕዝአት ፡[7]	Höhle (des Löwen)	ብ ፡ ያንበሳ ፡ መደብ ፡
ይሔሶን ፡[8]	er tadelt sie	ብ ፡ ይወቃቀሳቸዋል ፡
ሒስ ፡ vgl. ሀከክ ፡		
ሐይቅ ፡	Küste	ብ ፡ ዳር ፡
ከንፈፍ ፡[9]	»	
ወሰን ፡	Grenze	
ደወል ፡	»	
አድያም ፡	»	
ገበዝ ፡	Ufer	
ጽንፍ ፡	Küste, Grenze	
ድንጋግ ፡	» » Ufer	
ሐይቅ ፡		ብ ፡ የባሕር ፡ ዳር ፡
ማሕየብ ፡[10]	Schöpfgefäß	ብ ፡ መቅጂ ፡
ሐይወ ፡	gesund sein	ብ ፡ ዳን ፡
ጥዕየ ፡	» »	

[1] H. አመልአ ፡. [2] H. ነግደ ፡. [3] Jetzt አማረ ፡. [4] H. ኀዋይ ፡. [5] H. ሠርክ ፡. [6] H. ኃዝኃዝ ፡. [7] H. ኀዝአት ፡. [8] H. ይሔሶን ፡. [9] H. ከንፈፍ ፡. [10] H. ማኀየብ ፡.

ሔዋን ፡		ብ ፡ ሕይወት ፡

Nach Dillmann ሔዋን ፡ Eva.

Aleka Taje: ሔዋን ፡ የሕያዋን ፡ እናት ፡ die Mutter der Lebenden. Das muß auch hier gestanden haben.

አስተሓየጸ ፡[1]	erforschen	ብ ፡ ተመለከተ ፡
ሕዳጥ ፡ vgl. ሕቅ ፡		
ሐጋይ ፡	Sommer	ብ ፡ በጋ ፡
ሐጸ ፡	fehlen	ብ ፡ ጐደለ ፡
ቀብለ ፡	erschöpft sein	
ነትገ ፡	fehlen	
ሕፅን ፡	Schoß, Busen	ብ ፡ ብብት ፡ Achsel

Diese Zusammenstellung findet sich in vielen Glossaren und die Ungenauigkeit darf nicht wunder nehmen, denn die Namen für die Körperglieder sind fast alle mehrdeutig und die äthiopischen Namen sind nicht mehr genau zu fixieren.

ማሕፀንት ፡[2]	Deposit	ብ ፡ አደራ ፡
ሐጸየ ፡	eine Braut kaufen	ብ ፡ አፈሌ ፡
ፈጎረ ፡[3]	verloben	
ሕፀፅ ፡	fehlend	ብ ፡ ጐድሎ ፡
ውሑድ ፡	wenig	
ማሕፄ ፡	Axt	ብ ፡ ምሳር ፡
ሐፍ ፡	Schweiß	ብ ፡ ወዝ ፡
ረሐፅ ፡	»	
መሐኚል ፡	Walker	ብ ፡ ሸማ ፡ አጣቢ ፡

መ ፡

ሚ ፡ ላዕሌየ ፡	wer ist über mir	ብ ፡ ምን ፡ አለብኝ ፡ በላይ ፡
መሀከ ፡	Mitleid haben	ብ ፡ አስተምሐረ ፡
መሐረ ፡	» »	
ሰንከረ ፡		

ሰንከረ ፡ ist Fremdwort, = συγχωρεῖν, Dillmann schreibt dazu: ስንኩሪስ ፡ vel ሰንኩሪሶን ፡ n. prgr. sc. συγχώρησον remitte vel ignosce; occurrit passim in liturgiis: ስንኩሪሶን ፡ እግዚኦ ፡ እስመ ፡ አልቦ ፡ ሰብእ ፡ ዘሐይወ ፡ ዘእንበለ ፡ ኀጢአት ፡ Genz. f. 114; አስተምሕር ፡ ለነ ፡ ሰአልናሁ ፡ ዮሐንስ ፡ ሰንኩሪስ ፡ Mavās. Nr. 2. — Voc. Aethiop. ሰንኩሪ ፡ ዘ ፡ መሐሪ ፡.

[1] H. አስተሐየጸ ፡. [2] ማኅፀንት ፡. [3] H. ፈሐረ ፡.

አስተምሐረ ፡ ist äthiopisch und wahrscheinlich zur Zeit des Schreibers noch im täglichen Gebrauch gewesen. Heute sagt man **ማረ ፡**.

መሀከ ፡	Mitleid haben	**ብ ፡ አስተምሐረ ፡**
መሐረ ፡	» »	
መልኅ ፡[1]	hinausziehen	**ብ ፡ መዘዘ ፡**
መለንስ ፡	μελάνθιον	**ብ ፡ ኑግ ፡**
መለኮት ፡	Göttlichkeit, Gottheit	**ብ ፡ ገጋፐ ፡**[2] Herr
አመልዐ ፡ vgl. **ሖረ ፡**		
መላጺ ፡	Rasiermesser	**ብ ፡ ምላጭ ፡**
መሐረ ፡ vgl. **መሀከ ፡**		
አምሐርዎ ፡	sie erregten sein Mitleid	**ብ ፡ አሳዘኑት ፡**
አስተምሐረ ፡	um Erbarmen bitten	**ብ ፡ ለመነ ፡**
ተንበለ ፡	bitten für jemand	
ሰአለ ፡	bitten, betteln	
አስተብቍዐ ፡[3]	bitten	
ጸለየ ፡	beten	
ምሕረት ፡	Almosen	**ብ ፡ ስጦታ ፡**
መሐና ፡	Geschenk	**ብ ፡ በረከት ፡**
ብነት ፡	»	
አምኃ ፡	»	
አስትዐ ፡[4]	»	
ጋደ ፡	»	
መሐወ ፡	herausreißen	**ብ ፡ ነቀለ ፡**
ሰረወ ፡	»	
መሐዛት ፡	Jünglinge	**ብ ፡ ጎበዞች ፡**
መምዓ ፡	sich fürchten	**ብ ፡ ፈራ ፡**
ምማቴ ፡		**ብ ፡ ኃዘን ፡**

Dillmann: **ምማቴ ፡** maculositas — a) morbi vel vulnerum species — b) vitiositas — Voc. Aethiop. **ምማቴ ፡ ዘ ፡ ሐዘን ፡** (sed vereor, ne autores Voc. temere conjectaverint).

ምሥጢር ፡	Geheimnis	**ብ ፡ ሽሽግ ፡**
መርስ ፡	Stille	**ብ ፡ ጸጥታ ፡**
ዛኅን ፡	»	
መርሰስ ፡	Schmeichelei	**ብ ፡ መዳሰስ ፡**

[1] H. **መልሐ ፡**. [2] H. **ገገር ፡**. [3] H. **አስተብቁዓ ፡**.
[4] H. **አስትአ ፡**.

መራናት ፡	Leuchter	ብ ፡ መብራት ፡
መራድ ፡	eine einfallende Schar	ብ ፡ ወራሪ ፡ plaudernde Soldaten
መርጡል ፡	Kapelle	ብ ፡ ቤት ፡
ታዕካ ፡	Palast	
ምኵራብ ፡	Kapelle	
ሙስና ፡ vgl. ሀጕል ፡		
ተመስወ ፡	flüssig werden	ብ ፡ ቀለጠ ፡
መስዕ ፡	Norden	ብ ፡ ጸጋም ፡

ጸጋም ፡ ist äthiopisch = links = Norden, über die Bezeichnung der Himmelsrichtungen vgl. Guidis amharisches Lexikon 94.

ምሴት ፡ vgl. ሐዋይ ፡		
መሰጠ ፡	entreißen	ብ ፡ ነጠቀ ፡[1]
መዘገ ፡	»	
አምሰጠ ፡	befreien	ብ ፡ አዳነ ፡
		አስመለጠሂ ፡ ይ ፡
ኢይሜብል ፡	er hatte nicht die Macht	ብ ፡ አይዥርም ፡

Die Handschrift hat አይዢርም ፡. Bei Guidi ተዣረ ፡ vantarsi, esser orgoglioso. Zu ergänzen wird sein: mächtig sein, sich mächtig dünken, stolz sein.

መታሂ ፡[2]		ብ ፡ ሥሡ ፡[3]

መታሂ ፡ ist bei Dillmann mit »Heuchler« übersetzt. Nach Lud: gefräßig. Dasselbe bedeutet ሥሡ ፡.

መተረ ፡	abschlagen	[ብ ፡] ቈረጸ ፡
ገዘመ ፡	»	
ተመንሰወ ፡	traurig sein	ብ ፡ አዘነ ፡
መነነ ፡	wegwerfen	ብ ፡ ጣለ ፡
ገደፈ ፡	»	
ወአየ ፡		

ወአየ ፡ gibt keinen Sinn, vielleicht ist ወደየ ፡ zu schreiben, das auch »wegwerfen« bedeutet.

ማኔ ፡	ብ ፡ ሰፈራ ፡ በመስፈርት ፡
ቴቄል ፡	ብ ፡ ደለዋ ፡ በመዳልው ፡
ፋሬስ ፡	ብ ፡ ተረክበት ፡ ሕጽጽተ ፡

Meine Vorlage gibt die übliche Erklärung, aber in äthiopischer Sprache. Dillmann fand in einem Glossare: ማኔ ፡ ዘ ፡ ዘመነ ፡ ኦሪት ፡

---

[1] H. ነተቀ ፡. [2] H. መታሒ ፡. [3] H. ሱሱ ፡.

ቴቄል ፡ ዘ ፡ ዘመነ ፡ ወንጌል ፡ ፋሬስ ፡ ዘ ፡ ዘይመጽእ ፡ ዓለም ፡. ተረክበት ፡ ist falsch, zu lesen ist ተረክበ ፡ = wurde befunden.

መንገን ፡ List, Gaukelei ብ ፡ ትምይንት ፡ ሰንገላሂ ፡ ይ ፡

ትምይንት ፡ ist ein äthiopisches Wort, jetzt sagt man im Amharischen መቃጥን ፡.

መንገኒቅ ፡ Gewehr ብ ፡ ነፍጥ ፡

Wahrscheinlich durch Vermittlung des Arabischen (مَنْجَنِيق oder مَنْجَلِيق aus μηχάνη entstanden) ins Äthiopische eingedrungen.

ማእስ ፡[1]	Haut, Fell	ብ ፡ ቁርበት ፡[2]
ምኡክ ፡	wild, zornig	ብ ፡ ቁጡ ፡
መዓትም ፡	» »	
ድሩክ ፡	» »	
መከረ ፡	versuchen	ብ ፡ ፈጠነ ፡[3]
አስተማወጸ ፡	sich vereinigen	ብ ፡ አስተካከለ ፡[5]
አስተወረየ ፡[4]	gleich machen	
መዋጽሕት ፡		ብ ፡ አውያት ፡

መዋጽሕት ፡ bedeutet Gerüst, Balken und kommt nur an der Stelle 1 cant. 17 vor. Die amharische Bibel hat dafür ክርክራ ፡. Aleka Taje übersetzt es mit መፍሸሻ ፡. Dillmann fand in den Glossaren አውያት ፡ und አውያተ ፡ ቤት ፡. አውያት ፡ ist in den Lexicis nicht zu belegen.

ምዕረ ፡	plötzlich	ብ ፡ አን ደግዜ ፡[6]
መዓር ፡ siehe ማውዕ ፡.		
መዓረ ፡ ግራ ፡	Wabe	ብ ፡ ሰም ፡
መዓርሚር ፡	süß	ብ ፡ ጽፍጥ ፡
ጥእጡእ ፡[7]	gut, angenehm	
ምዕኖ ፡[8]	Mist	ብ ፡ ጭቃ ፡
ጽቡር ፡	»	
አማዑት ፡	Eingeweide	ብ ፡ አንጀት ፡
ተምዓ ፡		ብ ፡ ተሰበረ ፡

Die Übersetzung stimmt nicht. ተመዓ ፡ heißt »erzürnt sein«, ተሰበረ ፡ heißt »von Panik befallen« sein. Diese Zusammenstellung mag auf der ungenauen Übersetzung einer Stelle der Schriften beruhen, oder aber es ist für ተሰበረ ፡ »erzürnt sein« zu ergänzen.

[1] H. ማስ ፡. [2] ቁርበት ፡ nur in Schoa gebräuchlich, sonst ቆርበት ፡.
[3] H. ፈተና ፡. [4] H. አስተአረየ ፡. [5] H. አስተካከለለ ፡.
[6] H. አደግዜ ፡. [7] H. ጥዕጡዕ ፡. [8] H. ምእኖ ፡.

መዓት ፡	Zorn	[ብ] ፡ ቁጣ ፡
ምዝር ፡	Bier	ብ ፡ ጸላ ፡
መዙሮት ፡	Zodiaci signa	ብ ፡ ዐጸባ ፡ ከከብ ፡ Unglücksstern

Das Wort **መዙሮት ፡** ist dem Hebräischen entnommen מַזָּרוֹת. Dazu schreibt Gesenius in seinem Hebräischen Wörterbuche: »Schon LXX zu 2 R. 235 identifiziert es mit מַזָּלוֹת; ebenso Tg. hier מזלריא; so auch Dillmann Pro. 142 u. a. Andere denken an einen bestimmten Stern oder ein bestimmtes Sternbild; so Syr.: der große Bär, Vulg.: lucifer, die Hyaden.«

Hier scheint die Auffassung zu sein, daß dieses Sternbild unglückbringend ist.

መዘነ ፡ siehe **ደለዎ ፡**.

መዘገ ፡ siehe **መሰጠ ፡**.

ማይ ፡	Wasser	ብ ፡ ወሃ ፡
ሚስ ፡	Met	ብ ፡ የማር ፡ ጸጅ ፡[1]
ሚዓ ፡[2]	stacte. myrrhina	ብ ፡ ሽቱ ፡[7] wohlriechendes Holz
ሰሊክ ፡	cassia	
ቅንአት ፡[3]	galbanum	
አልባስጥሮስ ፡	Alabaster	
ስጡቃጢስ ፡[4]	stacte	
አበሜ ፡	casia	
ዐምበር ፡[5]	ambarum	
ዕፍረት ፡	myrrhe	
ጽስጥቂስ ፡[6]		
ተመይጠ ፡	zurückkehren	ብ ፡ ተመለሰ ፡
ተሠውጠ ፡[8]	»	
ነስሐ ፡	bereuen	
ገብአ ፡	zurückkehren	
አ፡ታመጕጽ ፡	schilt nicht	ብ ፡ አታስቆጣ ፡[9]
ምጡቅ ፡ vgl. **ልዑል ፡**		
መጠወ ፡	geben	ብ ፡ ሰጠ ፡
ወሀበ ፡	»	
ዐሰየ ፡[10]	»	
ጸገወ ፡	»	

[1] Jetzt **ጠጅ ፡**. [2] H. **ሚአ ፡**. [3] H. **ቅንዓት ፡**. [4] Dillmann **ስጡቃጤ ፡**. [5] H. **አምበር ፡**. [6] Ist nicht zu belegen, wahrscheinlich ganz verschrieben und unkenntlich. [7] H. **ሹቱ ፡**. [8] H. **ተሰውጠ ፡**. [9] H. **አ፡ታስቆጣ ፡**. [10] H. **አሰየ ፡**.

ተመሸወ ፡	nehmen, erhalten	ብ ፡ ተቀበለ ፡
ተወፈየ ፡	» »	
ተወክፈ ፡	» »	
ነሥአ ፡	» »	
ተዐስየ ፡[1]	Dank erhalten	
መጽለወ ፡	ermatten, verdorren	ብ ፡ ጸለገ ፡
ተጸምሀየየ ፡[2]	» »	

Das Wort ጸለገ ፡ ist nicht zu belegen, dagegen ist in Guidi: ጸ·ልግልግ ፡ አለ ፡ = verdorren, ermatten.

ይመጽሩ ፡	sie kauen	ብ ፡ ይድህሉ ፡

ይድህሉ ፡ in den Lexicis nicht zu belegen. Dillmann fand es auch in den Glossaren. »ይድጎኩ ፡ (sic!)« — Es wäre demnach bei Guidi »ደህከ ፡ = kauen, essen« zu ergänzen.

ሠ ፡

ሠህል ፡	Güte	ብ ፡ ብጆታ ፡[3]
ምሥሃል ፡[4]	Baldachin	ብ ፡ አጎበር ፡
ሣረረ ፡ vgl. ለሐኰ ፡		
መሠረት ፡	Fundament	ብ ፡ ታ·ቹ ፡
ሠረቀ ፡	entstehen, aufgehen (Sonne)	ብ ፡ ወጻ ፡[5]
ሠራቂ ፡[6]	Dieb	ብ ፡ ሌባ ፡
ቀሣጢ ፡[7]	»	
ሠራጌ ፡[8]	Feuerglanz	ብ ፡ ማሰባረቅ ፡[9]
ሠረወ ፡ vgl. መሐወ ፡		
ሠርዌ ፡	Balken	ብ ፡ ምስሶ ፡
መታ·ግር ፡	»	
ሥርዓ ፡ vgl. አበየን ፡		
ይሠሪ ፡	er besang	ብ ፡ ይጠልቃል ፡ er war von tiefem Sinne

Dazu kommt wohl, vielleicht nur in früherer Zeit, die Bedeutung des Geheimnisvollen, Zauberischen.

ሥራይ ፡	Arznei	ብ ፡ መድ·ኃኒት ፡
ፍርቃን ፡	Erlösung	

[1] H. ተአስየ ፡. [2] H. ተጸምሐየየ ፡. [3] In Guidis amhar. Lexikon zu ergänzen. [4] H. ምሥሐል ፡. [5] Jetzt ወጣ ፡. [6] H. ሰራቂ ፡. [7] H. ቀሳጢ ፡. [8] H. ሰ·ራጌ ፡. [9] Nicht zu belegen, vielleicht መብረቅ ፡?

ሣሬት ፡ Spinne ብ ፡ ሸረሪት ፡

ሠርዕ ፡ vgl. ሐመልሚል ፡

ሠቅ ፡[1] Wollgewand ብ ፡ ማቅ ፡

ሣቀየ ፡ mißhandeln ብ ፡ አመነደበ ፡

ሥቃይ ፡ Qual, Verwirrung ብ ፡ መቻያ ፡

ሣኅት ፡[2] Ruhe
ናህይ ፡[3] » } ብ ፡ ዕረፍት ፡

ሥን ፡[4] Schönheit ብ ፡ ደምግባት ፡

ደምግባት ፡ fehlt bei Guidi. Als Beweis für die Richtigkeit könnte aber dienen, daß Dillmann es ebenfalls in dieser Bedeutung in den Glossaren vorfand.

ሠናይ ፡ gut, schön ብ ፡ በጎ ፡

አሣእን ፡[5] Schuhe ብ ፡ ጫማ ፡

ሦዑ ፡ sie opferten, schlachteten
ዘበሑ ፡ » » »
ጠበሑ ፡ » » »
ገረግዩ ፡ sie schlachteten } ብ ፡ አረዱ ፡

ሣውዕ ፡[6] Priester
ዕንፎራ ፡ ἀμφορεύς
ካህን ፡ Priester
መሳር ፡ } ብ ፡ ቄስ ፡

መሳር ፡ ist sicher verschrieben, es ist nirgends zu belegen. Dafür wird wohl ማሪ ፡ oder ማርያ ፡ zu lesen sein.

ሡዕ ፡[7] Zünder ብ ፡ የጥዋፍ ፡ ቡስታሪ ፡

ሠወለ ፡ malen, abbilden
ረቀመ ፡ » } ብ ፡ ጻፈ ፡ schreiben, flicken

ለቀመሂ ፡ ይ ፡

Zu ጻፈ ፡ schreiben wird man zeichnen oder malen ergänzen müssen. ጻፈ ፡ flicken wird wohl nicht bloß von einem Gewande gegesagt sein, sondern auch von Mosaik, dazu stimmt dann ለቀመ ፡, das »zusammensetzen« bedeutet, was sicher von der Mosaikarbeit genommen wurde, die den Abessiniern aus der byzantinischen Kunst bekannt war.

ሣዕሣዕ ፡ brodelnd ብ ፡ ቅልጥፍጥፍ ፡ ያለ ፡

ሥዑር ፡[8] blühend, grünend ብ ፡ ለምለም ፡

ሥዕርት ፡[9] Haar, Fell ብ ፡ ጸጕር ፡

[1] H. ሰቅ ፡. [2] H. ሳሕት ፡. [3] H. ናኅይ ፡. [4] H. ስን ፡.
[5] H. አሳዕን ፡. [6] H. ሳውዕ ፡. [7] H. ሱዕ ፡. [8] H. ስዑር ፡.
[9] H. ስእርት ፡.

መሥሜ ፡[1]	Wurfschaufel, Getreideschwinge	ብ ፡ ላሜዳ ፡ Getreideschwinge
		መንሽሂ ፡ ይ ፡ Schaufel
ሚመ ፡	legen	ብ ፡ ሾመ ፡
		አስቀመጠሂ ፡ ይ ፡
ምሥያጥ ፡	Markt	ብ ፡ ገበያ ፡ Markt, Preis
አሶርዮን ፡	ἀσσάριον	

ገበያ ፡ ist in Schoa gebräuchlich, sonst sagt man ገብያ ፡. Die Übersetzung አሶርዮን ፡ mit ገበያ ፡ ist ungenau, አሶርዮን ፡ ist eine bestimmte Münze, ገበያ ፡ ganz allgemein »Preis«.

መሥገርት ፡[2]	Strick, Netz	ብ ፡ ወጽመድ ፡
ሥዋየት ፡[3]	Maßlosigkeit	ብ ፡ ስካር ፡

ስካር ፡ ist bei Guidi mit »Trunkenbold« übersetzt. Die Bedeutung von Maßlosigkeit wird zu ergänzen sein, weil Dillmann dieselbe Zusammenstellung in seinen Glossaren fand.

ሠጠጠ ፡[4]	spalten	ብ ፡ ቀደደ ፡
ርሒብ ፡[5]	lang, weit	ብ ፡ ሰፊ ፡

ረ ፡

ረሐዕ ፡ vgl. ሐፍ ፡

ታረምዖ ፡	sie verbrennt es	ብ ፡ ትተኩሰዋለች ፡
ረስሐ ፡	schmutzig sein	
ረኵሰ ፡	» »	
ተደንሰ ፡	» »	ብ ፡ ሐደፈ ፡ schmutzig sein
ገሙነ ፡	beschmutzen	
ደመነ ፡	dunkel sein	

ገሙነ ፡ ist sonst in der intransitiven Bedeutung nur aus den Glossaren belegt, aus keiner Schriftstelle.

ያርሰሐስሐነ ፡[6]	er klagt uns an	ብ ፡ ይወቃቀሰናል ፡
ርሱን ፡	glühend, gar	ብ ፡ የፈላ ፡
ረሲዓን ፡[7]		ብ ፡ የሚዘነጉ ፡

ረስዕ ፡ heißt »schlecht sein«, dabei auch »vergessen«. Zu ረሲዓን ፡ ist demnach »vergeßliche Menschen« zu ergänzen, was sich mit የሚዘነጉ ፡ deckt.

---

[1] H. መስዔ ፡. [2] H. መስገርት ፡. [3] H. ስዋየት ፡.
[4] H. ሰጠጠ ፡. [5] H. ርኅብ ፡. [6] H. ይርሰሐስሐነ ፡. [7] H. ረሲኡን ፡.

ረሰየ ፡	machen	ብ ፡ አደረገ ፡
ገብረ ፡	»	
ርሱይ ፡	geziert, geschmückt	ብ ፡ ሸልም ፡
ስርግው ፡	»	
ረቀመ ፡ siehe ሠወለ ፡		
ዘይረቅያ ፡	der sie besingt, bespricht	ብ ፡ የሚደግምባት ፡ ሀለት ፡ (?)
መርቂ ፡	Depressionsgebiet	ብ ፡ ቄላ ፡
ረበበ ፡	ausbreiten	ብ ፡ ነሰነሰ ፡
ርቱዕ ፡	gerade	ብ ፡ ቅን ፡
ተርጎመ ፡		ብ ፡ አለቀ ፡

Dillmann: ተርጎመ ፡ ዘ ፡ ጎለቀ ፡ V. A.

አለቀ ፡ heißt beendigt sein. Somit könnte man es in das Lexikon als genug sicher belegtes Wort aufnehmen.

መርኖ ፡[1]	Nagel	ብ ፡ መክፈቻ ፡
ረአመ ፡	donnern	ብ ፡ ጮኸ ፡
ዐውየወ ፡[2]	schreien	
ክልሐ ፡	»	
ወውዓ ፡	»	
ጸርኀ ፡[3]	»	
ጥሕረ ፡[4]	brüllen	
ነበበ ፡	lärmen	
ርእየ ፡	sehen	ብ ፡ አየ ፡
ነጸረ ፡	»	
ርኳም ፡	Marmor, was aus Marmor gearbeitet ist	ብ ፡ ሣዕን ፡[6]
ነፍቅ ፡	Schrank, Schrein	
መዝገብ ፡	» »	
ፈሎን ፡	Schrein	
አስከሬን ፡[5]	»	
ረሱሰ ፡ vgl. ረስሐ ፡		
ረከበ ፡	finden, erlangen	ብ ፡ አገኘ ፡
አድምዓ ፡	» »	
ረወየ ፡	sich satt trinken, bewässern	ብ ፡ አረከ ፡

[1] H. መርሐ ፡. [2] H. አውየወ ፡. [3] H. ጸርሐ ፡. [4] H. ጥኅረ ፡ ዘአንበሳ ፡. [5] አስከሬን ፡ ist Fremdwort, scrinium. [6] Jetzt ሳጥን ፡.

ሮዱኒ ፡	sie griffen mich an	ብ ፡ ጐተቱኝ ፡ sie schleppten mich

Dillmann fand in den Glossaren für ሮደ ፡ ከበበ ፡, ebenso steht es bei Aleka Taje. Die Übersetzung durch ጐተተ ፡ ist daher sicher als falsch anzunehmen.

መርዓዊ ፡	Bräutigam	ብ ፡ ወንድ ፡ ሙሽራ ፡[1]
መርዓት ፡	Braut	ብ ፡ ሴት ፡ ሙሽራ ፡[1]
ርዕየ ፡[2]	weiden	ብ ፡ ጠበቀ ፡
ተኖለወ ፡	»	
ዓቀበ ፡	bewachen	
ተዓየ̈ነ ፡[3]	»	
መርዔት ፡	Herde	ብ ፡ መንጋ ፡
ርዴ ፡	Benutzung eines geliehenen Kapitals, Interessen	ብ ፡ ወርኝት ፡
ራግዛት ፡[4]	Türpfosten	ብ ፡ መቃን ፡
ርጢን ፡	ῥητίνη, das Harz des Mastixbaumes	ብ ፡ ከርቤ ፡ Myrrhe

ሰ ፡

ሰሊሆም ፡	Σιλόαμ	ብ ፡ የመስኖ ፡ ወሃ ፡ Bewässerungskanal
ሰላም ፡ vgl. ሐዊሳ ፡.		
ስላቅ ፡	Spiel	ብ ፡ ዘበታ ፡
ስላት ፡	»	
ሰሊብ ፡[5]	Kreuz	ብ ፡ መስቀል ፡
ጸልቦ ፡	»	
ከሩዝ ፡	crux	
ቀደምት ፡[6]		
ቀስታም ፡	Bogen, Stab	
ቀስታምሰ ፡ በሎታሂ ፡ ይ ፡.		
ሰልቢብ ፡	Wirbelwind	ብ ፡ ህልክስክስ ፡[7] ነፋስ ፡
ስላት ፡ vgl. ስላቅ ፡.		
ሰሊክ ፡ vgl. ሜዓ ፡.		
ስሌዳ ፡	Tafel	ብ ፡ ልዝብ ፡

[1] H. ሙሹራ ፡. [2] H. ረአየ ፡. [3] H. ተአየነ ፡. [4] H. ራግዞት ፡. [5] H. ሰልቢብ ፡. [6] ቀደምት ፡ ist nicht zu belegen. [7] So H., dagegen Guidi nur ህልክስ ፡.

ተሰልጠ ፡	eintreffen, durchführen	ብ ፡ ደረሰ ፡
በጽሐ ፡	» ankommen	
		ተሰለጠነሂ ፡ ይ ፡ durchführen
አንሳሕለለ ፡		ብ ፡ ደረቀ ፡

Dillmann: ሳሕለለ ፡ ደረቀ ፡ Voc. Aethiop. Ebenso Aleka Taje. አንሳሕለለ ፡ heißt aufreiben, zerreiben, viam terere = gehen, ደረቀ ፡ = trocknen, vernarben, gesunden, rauh sein. Die gemeinsame Bedeutung wird man wohl in »zerrieben, rauh sein«, annehmen müssen.

አንስሐስሐ ፡[1]	sich bewegen	ብ ፡ ተረማመደ ፡[2]
አስሐትያ ፡	Schnee	ብ ፡ ውርጭ ፡
ስሕኪ ፡	er behandelte mich hart	ብ ፡ ሻከረብኝ ፡
ስሑክ ፡[3]	rauh, hart	[ብ ፡] ሻካሪ ፡
ስሕወ ፡		ብ ፡ ጉም ፡

ስሕወ ፡ heißt »sich ausbreiten«, ጉም ፡ = Nebel, Gewölk. Der Schreiber hatte eine Stelle vor sich, in der stand, daß sich ein Nebel ausbreitete, und trennte durch Versehen die beiden zusammengehörigen Wörter oder ließ das amharische Wort zu ስሕወ ፡ weg, ebenso das äthiopische ጊሜ ፡ vor ጉም ፡.

አስሐወ ፡	ብ ፡ አሰለበ ፡

Dillmann gibt für አስሐወ ፡ die Bedeutungen »ausbreiten, lösen, lockern«, አሰለበ ፡ II. 1. bedeutet: der Kleider beraubt werden, ebenso übersetzt Aleka Taje mit አወለቀ ፡ »der Kleider beraubt werden«. Wahrscheinlich ist es also, daß man bei Dillmann zu አስሐወ ፡ dasselbe ergänzen muß, zumal Dillmann dieselbe Übersetzung in den Glossaren fand.

ስሕጠ ፡ vgl. ለከፈ ፡.

ስሑፃን ፡[4]	Verächter	ብ ፡ ጥልቅልቆች ፡ indiskrete Menschen.

Man wird zu ጥልቅልቆች ፡ bei Guidi »Verächter, freche Menschen« ergänzen müssen.

ያሰምክ ፡	er stützt	ብ ፡ ይደግፋል ፡
ምስማክ ፡	Stütze, Lehne	ብ ፡ መጸጊያ ፡[5]
ፀወን ፡	Zufluchtsort	
ስምዕ ፡	Zeugnis	ብ ፡ ምስክር ፡
ሰማዕት ፡	»	
ስማዝ ፡	Schilf, Rohr	ብ ፡ ስንደዶ ፡
		ፊላሂ ፡ ይ ፡

[1] H. አስሐስሐ ፡. [2] H. ተረማማደ ፡. [3] H. ሰህኩ ፡. [4] H. ስሐ ፃን ፡. [5] Jetzt መጠጊያ ፡.

ስራሕ ፡	Arbeit, Qual	ብ ፡ ደካም ፡
ፃማ ፡	» »	
ሰረረ ፡	auffliegen	ብ ፡ ወፃ ፡
ዓርገ ፡	aufsteigen	
አስራብ ፡	Wassersturz	ብ ፡ ሻሻታ ፡
ስርናይ ፡	Weizen	ብ ፡ ስንዴ ፡
ስንዳሌ ፡	Weizenmehl, Weizenähre	
ሰርክ ፡ vgl. ሐዋይ ፡		
ስርዋዕ ፡	Holzspan	ብ ፡ ስንፃሪ ፡
ሰረየ ፡[1]	nachlassen	ብ ፡ ተወ ፡
ጎደገ ፡	»	
ስርግው ፡ vgl. ርሱይ ፡		
ሰሰለ ፡	weggehen	ብ ፡ ወገደ ፡
ሰቂማ ፡ vgl. ምህርካ ፡		
ስቂመንድሮስ ፡	Skamandros	ብ ፡ እሉ ፡ ዙሎሙ ፡ ስመ ፡ ጣዖት ፡ das alles sind Götzennamen
ቤል ፡	Bēl	
ደጎን ፡	Dagon	
አጵሎን ፡	Apollon	
አቴና ፡	Athena	
አርደሚስ ፡	Artemis	
ብኤል ፡	Baal?	
ፈጎር ፡	?	
ኤራቅሊስ ፡	Herakles	
በአሌም ፡	Bileam?	
ስቁረት ፡	Loch	ብስ ፡[2]
ጎርወት ፡	»	
ሰቆራር ፡ vgl. ሀከክ ፡		
ያስቆቁ ፡	sie jammern	ብ ፡ ይቃቃሉ ፡
ሰቆቃው ፡	Totenklage	ብ ፡ በዜማ ፡ ማልቀስ ፡
ሰቀየ ፡	tränken	ብ ፡ አጠጠው ፡ er tränkte ihn
Ungenau übersetzt.		
ሶቤሃ ፡	damals	ብ ፡ ያነለት ፡
አሜሃ ፡	»	
ሰብል ፡	Ähre	ብ ፡ ዝርዝር ፡
ሰብሐ ፡	lobpreisen	ብ ፡ አመሰገነ ፡

[1] H. ሴረየ ፡. [2] H. ቢስ ፡.

አእኰተ ፡	lobpreisen	ብ ፡ አመሰገነ ፡
ዘመረ ፡	»	
ስብሐት ፡	Lobgesang, Lobpreis	ብ ፡ ክብር ፡
ሰበከ ፡	melden, sagen	ብ ፡ ነገረ ፡
ዜነወ ፡	» »	
አይድአ ፡	» »	
አብሰረ ፡	eine frohe Botschaft melden	

ሰበከ ፡ wurde vom Schreiber fälschlich zu dem darauf folgenden መሐረ ፡ መሀከ ፡ gezogen.

ስብከ ፡	Götzenbild	ብ ፡ የታሰራ ፡ ጠየት ፡
አሰበጠ ፡	ein Mahl bereiten	ብ ፡ አስታረበ ፡
ሰት ፡	Binse	ብ ፡ ቄጠማ ፡
አስትፀ ፡	vgl. መሐና ፡	
ሰተየ ፡	trinken	ብ ፡ ጠጣ ፡
ተሳተፈ ፡	vgl. ተላጸቀ ፡	
ሰኀነ ፡[1]	warm sein	ብ ፡ ሞቀ ፡
አስናን ፡	Zähne	ብ ፡ ጥርሶች ፡
ሰናስል ፡	Kette	ብ ፡ ሰንሰለት ፡
መዋቅሕት ፡	»	
ገሪሳት ፡		

Über die Bedeutung von ገርስ ፡ pl. ገሪሳት ፡ war Dillmann im unklaren, er schreibt: »ut videtur cardo ianuae«. Er fand aber auch in den Glossaren die hier vorhandene Zusammenstellung, ebenso steht es bei Aleka Taje.

ተስናን ፡ vgl. ሀከከ ፡

ተሰነአለ ፡	verabschiedet werden	ብ ፡ ተሰናበተ ፡ entlassen, verabschiedet werden
ተበውሐ ፡[2]	entlassen werden	
ተበውሐሰ ፡[3]	Macht haben	ተሰለጠነ ፡ ይ ፡ Macht, Fähigkeit haben

ሰንከረ ፡ vgl. መሀከ ፡

ስንዳሌ ፡ vgl. ስርናይ ፡

ሰአለ ፡ vgl. አስተምሐረ ፡

ተሰአለ ፡	sich erkundigen	ብ ፡ ጠየቀ ፡
አስካል ፡	Weintraube	ብ ፡ ዘለላ ፡
ሰከበ ፡	schlafen	ብ ፡ ተኛ ፡

[1] H. ሰሐነ ፡. [2] H. ተበውሃ ፡. [3] H. ተበውሆሰ ፡.

ደቀሰ ፡	schlafen	ብ ፡ ተኛ ፡
ኖመ ፡	»	
ተሰካተዩ ፡	sie verschworen sich	ብ ፡ ተመማሉ ፡ [1]
አስኳት ፡	Straße	ብ ፡ የተመሰቀለ ፡ መንገድ ፡ ዘይነብር ፡ ማእከለ ፡ ዱዳ ፡ ein Kreuzweg, der zwischen Dörfern liegt
ሰኩና ፡ [2]	Sohle, Huf	ብ ፡ ተረከዝ ፡
ምስካይ ፡		ብ ፡ መኰንኛ ፡ [3]

Für ምስካይ ፡ gibt Dillmann nur »refugium, asylum« an, das würde mit መኰንኛ ፡ nicht stimmen, welches einen Ort der Strafe bedeutet. ተሰከየ ፡ heißt nun aber »angeklagt werden«, während ሰከየ ፡ sowohl »Zuflucht nehmen« als auch »anklagen, gegen jemand gerichtlich vorgehen« bedeutet. Man wird nun ምስካይ ፡ demzufolge als einen Ort für Angeklagte oder einen Ort der Anklage nehmen können, also das Gericht. Aleka Taje hat für ምስካይ ፡ መጸጊያ ፡ Zufluchtsort gesetzt.

ሰወረ ፡	verbergen	ብ ፡ ሸሸገ ፡
ጎብአ ፡	»	
ክበተ ፡	»	
ደፈነ ፡	»	
መሰውር ፡	Gefäß	ብ ፡ መቆስቆሻው ፡ [4]
ሶር ፡	Stier	ብ ፡ ገች ፡
ሶር ፡	»	ብ ፡ በሬ ፡
አንሶሰወ ፡	herumgehen	ተመላለሰ ፡
አንበስበሰ ፡	?	
ተዋሕውሐ ፡ [5]	herumgehen	

አንበስበሰ ፡ bedeutet hervorblitzen, blitzen, nicken, mit den Augen blinzeln. Dillmann fand als seine amharische Übersetzung in den Glossaren ተረማደደ ፡. Es ist durch einen Irrtum des Schreibers hereingekommen.

ሶቆ ፡	er stützt ihn	ብ ፡ ደገፈው ፡
ሰዋቅ ፡	Stütze, Gestell	ብ ፡ ደገፋ ፡
ሰዊት ፡	reifes Korn	ብ ፡ እሸት ፡
ሶጠ ፡	gießen	ብ ፡ አስራጨ ፡
ተሰውጠ ፡ vgl. ተመይጠ ፡		
ሰዐረ ፡ [6]	zerschneiden	አሰነበጠ ፡ [7]

[1] H. ተማማለ ፡. [2] H. ሰከና ፡. [3] H. መክነኛ ፡. [4] In dieser Form nicht zu belegen. [5] H. ተወሐወሐ ፡. [6] H. ሰአረ ፡. [7] H. አሰናበተ ፡.

ፈትሐ ፡	zerhauen	አሰነበጠ ፡
ስዑብ ፡	befleckt	ብ ፡ አደፈኛ ፡
ተሰይመ ፡	ernannt werden	ብ ፡ ተባለ ፡
ተብህለ ፡	genannt »	
መሳይምት ፡	Korb	ብ ፡ ቅርጫት ፡
ሰይቀል ፡		ብ ፡ መወልወያ ፡

Bei Dillmann ohne nähere Angabe vermerkt.

ዘኢሴዚ ፡	der nicht trennt	ብ ፡ ያይለይ ፡[1]
ሰይጣን ፡	Teufel	ብ ፡ ዕሩቅ ፡ der Nackte
ውዱቅ ፡	der Gefallene	መስተቃርንሂ ፡ ይ ፡ der Feind

Die äthiopische Form መስተቃርን ፡ ist noch jetzt im Amharischen gebräuchlich.

ሰዲማት ፡	ብ ፡ አሰንዳበ ፡

ሰዲማት ፡ ist das umstrittene hebräische Wort שַׂדְמוֹת, 2. Kön. 23, 9.

አሰንዳበ ፡ ist nicht zu belegen. Dillmann fand in den Glossaren አሰንጉቦ ፡. es ist möglicherweise aus ሰዲማት ፡ verderbt.

ሰገም ፡	Gerste	ብ ፡ ገብስ ፡
ስጉም ፡	stumm	ብ ፡ ድዳ ፡
በሃም ፡[2]	»	
ስጡቃጢስ ፡	vgl. ሜዓ ፡	
ተሰጥወ ፡[3]	er antwortete	ብ ፡ በቃል ፡ መለሰ ፡
ሰጠጢራስ ፡	στατήρ	ብ ፡ ፩ድሪም ፡

Manche Glossare geben als Wert 1 Drachme an, andere 2 Drachmen.

ሰፈልያ ፡	Beil	ብ ፡ መዶሻ ፡
መዝረብ ፡	»	
መስፍን ፡	princeps, Richter der Israeliten	ብ ፡ ሹም ፡[4]
መክብብ ፡	concionator, ecclesiastes	
ተሰፈወ ፡	hoffen	ብ ፡ ማሁኑውን ፡ አጸና ፡ das Versprechen bestärken

Die Gleichung stimmt so nicht, doch würde sie stimmen, wenn man für ተሰፈወ ፡ አሰፈወ ፡ lesen wollte, das »Versprechen« bedeutet.

ተስፋ ፡	Hoffnung	ብ ፡ አለኝታ ፡
ሰፋጢ ፡[5]	Verführer, Betrüger	ብ ፡ አባባይ ፡

[1] Hier wie auch an einigen anderen Stellen steht ያይ ... statt የማይ ፡, ob das fehlerhaft oder dialektisch ist kann ich nicht entscheiden.

[2] H. በሐም ፡. [3] H. ተሰውጠ ፡. [4] H. ሱም ፡. [5] H. ሰፋጢን ፡.

ቀ ፡

ቃህም ፡ eine Ameisenart — ብ ፡ ጉንዳን ፡

ቀልቀል ፡ Abgrund
ጸድፍ ፡ » } ብ ፡ ገደል ፡

አንቀልቀለ ፡ vgl. ተሀውከ ፡

ቀልዓ ፡ aufdecken
ቀፈጸ ፡ »
ከሠተ ፡ » } ብ ፡ ገለጸ ፡[1]

ቀልዓ ፡
ቀፈጸ ፡ } ብ ፡ ገለጸ ፡

ቀኍልዔ ፡ Diener, Trabant
ወዓሊ ፡ » »
ኃዳሪ ፡ Nachbar, Fremder
ነባሪ ፡ » » Diener } ብ ፡ ሎሌ ፡ Diener

ኃዳሪ ፡ ist in diesem Zusammenhange nicht nachweisbar. Entweder kam es durch Gedankenlosigkeit des Schreibers herein, indem er es neben ነባሪ ፡ setzte, das sonst mit ኃዳሪ ፡ ganz gleichbedeutend ist mit Ausnahme der Bedeutung »Diener«, oder aber ist in der Tradition oder in der Exegese ein »ኃዳሪ ፡« als »Diener« erklärt.

ቀላይ ፡ Bett des Wassers — ብ ፡ የወሃ ፡ ስፍራ ፡

መቅላድ ፡ Waschbecken — ብ ፡ ስን ፡

ተቀሐወ ፡ streiten — ብ ፡ ተፈ ፡ ካከረ ፡

ቀምሕ ፡ Frucht
ኅጠት ፡[2] Korn } ብ ፡ ፍሬ ፡

ይቀምሑ ፡[3] sie reißen das Futter ab — ብ ፡ ይቅማሉ ፡

ቀመር ፡ Kreis (Scheibe?) — ብ ፡ ገበታ ፡ Diskus, Holzscheibe

Dillmann fand ቀመር ፡ ebenso in seinen Glossaren erklärt, demnach wäre für ቀመር ፡ in Dillmanns Lexikon »Diskus« zu ergänzen.

ቅሡም ፡[4] abgepflückt — ብ ፡ ልቅም ፡

ቀሣጢ ፡ vgl. ሠራዊ ፡.

ቀሠፈ ፡ schlagen
ዘበጠ ፡ » } ብ ፡ ገረፈ ፡ ; ያመታ ፡ [ይ ፡]

ቊር ፡ Frost — ብ ፡ ብርድ ፡

ቀርሜሎስ ፡ vgl. ሊበኖስ ፡.

[1] Jetzt ገለጠ ፡. [2] H. ሕጠት ፡. [3] H. ይቀምሁ ፡.
[4] H. ቅሱም ፡.

ቀርመይ፡ vgl. ሕንጽዋል፡.

ቆሮስ፡ Getreidemaß — ብ፡ ቁና፡

ቀርን፡ Horn — ብ፡ ቀንድ፡

ነጋሪትኺ፡ (Tympanon)

ሸመትኺ፡ ይ፡

ሸመት፡ ist in den Lexicis nicht zu belegen, es ist wahrscheinlich verschrieben.

ቀርነ፡ ነጌ፡ Hauer des Elefanten — ብ፡ የዘሆን፡ ቀንድ፡

ቀርነብ፡ das Häutchen, das die Ähre deckt — ብ፡ ቅቢድብ፡

ቅስት፡ vgl. ሀክክ፡.

ቀስታም፡ vgl. ሰሊብ፡.

ቀቀብ፡ Schwertscheide — ብ፡ አፎት፡

ቆቀዓ፡ erlahmen — ብ፡ አጐበገ0በ፡

ቀብለ፡ vgl. ሐጸ፡.

ቀበር፡ Grab, Begräbnis
በድን፡ Leichnam
} ብ፡ እሬሳ፡ Leichnam

Zu ቀበር፡ wird »Leichnam« ergänzt werden müssen. Andere Glossare und auch Aleka Taje stellen ቀበር፡ በድን፡ gleich.

ቆባር፡ Nebel, Finsternis — ብ፡ ጽጋግ፡

ቅብእ፡[4] Öl, Butter, Salbe — ብ፡ ቅቤ፡

መስተቃትል፡ tapfer, Krieger — ብ፡ ተዋጊ፡

ቅታሬ፡ Wohlgerüche — ብ፡ ሽታ፡

ቀጓቀኔ፡ Motte, Schabe — ብ፡ ነቀዝ፡

ቀነተ፡ sich gürten (Schwert)
አጠቀ፡ » »
} ብ፡ ታጠቀ፡

ቅንአት፡ vgl. ሜዓ፡.

ተቀነወ፡ annageln — ብ፡ ተለካ፡

ቀኖት፡ Nagel — ብ፡ ችንካር፡
ችካልኺ፡ ይ፡

ቀነጸ፡ springen — ብ፡ ዘለለ፡

ቆም፡ Gestalt — ብ፡ ቁመት፡

ቃውም፡ Beschützer — ብ፡ ጠበቃ፡

ተ ቀዋም፡ Kandelaber — ብ፡ መቅረዝ፡

ቄውንቄ፡ vgl. ሐርቶ፡.

[1] ቅብዕ፡.

ቆዕ ፡	Weinblüte	ብ ፡ ጨርቋ ፡
አንቃዕደወ ፡	herübersehen, herabsehen	ብ ፡ አሳቅቦ ፡ አየ ፡
መቅዓን ፡	enger Ort	ብ ፡ ጭንቅ ፡
ቄቅሐ ፡ ስርናይ ፡	Weizenähre	ብ ፡ ሕጽቦ ፡
ቂቁይ ፡	sparsam, geizig	ብ ፡ ንፉግ ፡
ድንቅው ፡	begriffstutzig	

ድንቅው ፡ ist offenbar ein Fehler des Abschreibers, es mag wohl ደንጻዊ ፡ dagestanden haben.

ቄአ ፡[1]	speien	ብ ፡ ተፋ ፡
ወረቀ ፡	»	
አቍያጽ ፡	Schenkel	ብ ፡ ጭንና ፡ ጭን ፡
ቀደምት ፡ vgl. ሰሊብ ፡.		
እለ ፡ ቄዳር ፡	Stamm Kedar	ብ ፡ ዘላኖች ፡ nomadische Hirten
ቅዱስ ፡	heilig	ብ ፡ ንጹሕ ፡

Kommt zweimal vor. ንጹሕ ፡ ist im älteren Amharisch, in der heutigen Schriftsprache und allgemein in Godjam in Brauch. Sonst jetzt meist ንጡ ፡.

ቍድስ ፡	Sanktuarium	ብ ፡ የሃይማኖት ፡ መዲና ፡ Sitz des Glaubens
ቍጥ ፡	Lanze	ብ ፡ ምዝራጥ ፡
ቆጶን ፡	Schuh	ብ ፡ ኩፍ ፡
ቅጽር ፡	Festung, Umzäunung	ብ ፡ አጽር ፡[2] Umzäunung
አጽዋን ፡	»	
ጸቆን ፡	Umzäunung	
በቍጽር ፡	in böser Lage, in Gefahr	ብ ፡ በችጉር ፡
ቀጸበ ፡	nicken, winken	ብ ፡ ጠቀሰ ፡
ቀጽዐ ፡[3]	pfropfen	ብ ፡ ጸረገ ፡ reinigen, pfropfen
ኰስተረ ፡	» , reinigen	
ጼሐ ፡	reinigen	
ቀፉዴ ፡ Fremdwort, χαφουρῆ, Becher		ብ ፡ ጽዋ ፡
ቀፈጸ ፡ vgl. ቀልዓ ፡.		

በ ፡

በ ፡	ist es?	ብ ፡ አለ ፡ ወይ ፡ (Schoa)
በኑ ፡	ist es?	ብ ፡ በውኑ ፡

[1] H. ቄዓ ፡. [2] Jetzt አጥር ፡ In Guidis Lexikon wird die Bedeutung »Festung, Lager« zu ergänzen sein. [3] H. ቀጽዐ ፡.

ተብህለ ፡ vgl. ተሰይመ ፡.

በህም ፡ vgl. ስጉም ፡

እምይትበህነኒ ፡[1] ምዝጋናየ ፡ ብ ፡ ሻየዬ ፡ ኪጠፋብኝ ፡ als daß mein Ruhm vernichtet werde.

ባልሐ ፡ vgl. አምሰጠ ፡

ብልባሴ ፡	ärmliches Gewand	ብ ፡ ጨርቅ ፡
ወዲፈት ፡	Fetzen	
ፀርቅ ፡	»	
ብልቲት ፡	Feuerstein	ብ ፡ ብልጭት ፡ Quarz
አብነ ፡[2] ብልቲት ፡	»	
እዝኑ ፡[3] ብልቲት ፡		
ብሉይ ፡[4]	alt	ብ ፡ ያረጀ ፡
ባሶጥ ፡	Eiche	ብ ፡ ዌራ ፡ Olivenbaum
ድርስ ፡	»	
አውልዕ ፡	Olivenbaum	

In den Namen der Tiere, Pflanzen und Gesteine herrscht eine große Unsicherheit, gewöhnlich ist ein Name mehrdeutig.

በሐ ፡ vgl. ሐዊሳ ፡

ብሔር ፡	Land	ብ ፡ ሐገር ፡[5]
ባሕሩስ ፡	Rohr, Schilf	ብ ፡ መቃ ፡
ባሕርይ ፡	Natur, Sein, Wesen	ብ ፡ ጠባይ ፡[6]
ግዕዝ ፡	» » »	
ባሕታዊ ፡	einsam	ብ ፡ ብቻው ፡ የሚኖር ፡
ብሑእ ፡[7]	gesäuert	ብ ፡ እርሾ ፡[8]
ብሒእ ፡[9]	Essig	ብ ፡ የሐዘ ፡ ከል ፡
ብርስን ፡	Linsen	ብ ፡ ምስር ፡
ብርክ ፡	Knie	ብ ፡ ጉልበት ፡
ይትባረክ ፡	er sei gelobt	ብ ፡ ይመስገን ፡
አብራዕ ፡	Rohr, Stengel	ብ ፡ አዕፀዉሁ ፡

አዕፅዉሁ ፡ ist ein äthiopisches Wort und heute im Amharischen nicht mehr gebraucht. Die Gleichstellung einer suffixlosen Form mit einer, der ein Suffix angehängt ist, ist auffallend, ist aber erklärlich, wenn der Schreiber an eine bestimmte Stelle, an der dieses Wort in dieser Form vorkommt, gedacht hat. Dan. 4, 8. 9 steht es nun tat-

[1] H. እምይትበሐነኒ ፡. [2] H. ዕብነ ፡. [3] H. እኅዝ ፡.
[4] H. ዐሉይ ፡. [5] Jetzt አገር ፡. [6] H. ጣባይ ፡. [7] H. ብሁዕ ፡.
[8] H. እርሶ ፡. [9] H. ብሂዕ ፡.

sächlich so, und die vorhergehenden und folgenden Vokabeln lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß er eben diese Stelle im Sinne hatte.

አስተባረየ ፡	abwechseln	**ብ ፡ አፈራረቀ ፡**
ተብሲል ፡	ein gekochtes Gericht	**ብ ፡ ንፍሮ ፡** gekochte Hülsenfrüchte
አብሰረ ፡ vgl. **ሰበከ ፡**		
ባሰን ፡ vgl. **ሊበኖስ ፡**		
በቀል ፡	Rache, Rachsucht	**ብ ፡ ቂም ፡** Rachsucht, Haß
ጹግ ፡[1]	Bosheit	
ጽልሑት ፡	»	

Zu **ቂም ፡** wird wohl noch »Bosheit« oder ähnliches zu ergänzen sein oder auch zu **ጹግ ፡** und **ጽልሑት ፡** »Rache«; diese Begriffe fließen so sehr ineinander über, daß derlei Ungenauigkeiten öfter leicht vorkommen.

በቅል ፡	Maultier	**ብ ፡ በቅሎ ፡**
በቀልት ፡	Dattelpalme	**ብ ፡ ዘንባባ ፡**
አብቀወ ፡	öffnen	**ብ ፡ አፉን ፡ ከፈተ ፡** den Mund öffnen
ይበቁዖ ፡[2]	er nützt ihm	**ብ ፡ ይረባዋል ፡**
አስተብቁዐ ፡ vgl. **አስተምሐረ ፡**		
በጎበጎ ፡[3]	ermatten	**ብ ፡ በሰበሰ ፡**
ብናሴ ፡	Mond	**ብ ፡ ጨረቃ ፡**
አሶንያ ፡	»	
አስበንያ ፡[4]	»	
ወርኅ ፡	»	
ዕብላዕ ፡	»	
ኤራዕ ፡[5]	»	
ብኑት ፡ vgl. **መሐና ፡**		
ብኤል ፡ vgl. **ስቅማንድሮስ ፡**		
ቦአሴም ፡ »	»	
ባእስ ፡ vgl. **ሀክክ ፡**		
በእንተዝ ፡	darum, deswegen	**ብ ፡ ስለዚህ ፡**
በክ ፡	gratis	**ብ ፡ ቢላስ ፡**[6]
ከንቱ ፡	»	

[1] H. **ጹጉ ፡**. [2] H. **ይበቁዎ ፡**. [3] H. **በጎበኖ ፡**. [4] = **አሶንያ ፡**.
[5] Fremdwort, = ירח. [6] Fremdwort, = لا شيء.

ብካይ ፡ Jammern ብ ፡ መንሰቅሰቅ ፡

መንሰቅሰቅ ፡ ist nicht zu belegen. ተንሸቀሸቀ ፡ bedeutet »erschreckt sein, sich fürchten«. Man wird wohl መንሸቅሸቅ ፡ zu lesen haben und dazu eine Bedeutung wie etwa »Zittern, Angst, Weinen, Jammern« ergänzen müssen.

ተበውሐ ፡ vgl. ተሰንአለ ፡

ቦአ ፡ kommen
አተወ ፡ » } ብ ፡ ገባ ፡

በአት ፡ Höhle
ጸማዕት ፡[1] Klause, Höhle } ብ ፡ ዋሻ ፡
ጸላዕት ፡ Höhle

ቦክ ፡ vgl. ሕንጻጼ ፡

ምብኳሕ ፡[2] Blasebalg ብ ፡ ወናፍ ፡

ብዕራይ ፡ Ochs ብ ፡ በሬ ፡

በወደ ፡ vgl. ሌለየ ፡

ባዕድ ፡ fremd ብ ፡ ባዳ ፡

በዝኀ ፡ viel sein } ብ ፡ በዛ ፡
ፈድፈደ ፡ » » } ባረከተኒ ፡ ይ ፡

ዘብዙኀ ፡ ሐሳሱ ፡ dessen Einsicht groß ist ብ ፡ ሸለጌታው ፡

በዝግና ፡ Halsband ብ ፡ ዝርግፍ ፡

ቤል ፡ vgl. ስቅመንድሮስ ፡

ቤተ ፡ die Nacht verbringen, verbleiben } ብ ፡ አደረ ፡
ግሕሠ ፡[3] einkehren, sich aufhalten

ቤቱል ፡ vgl. ሐርቶ ፡

አበየን ፡ klar erkennen } ብ ፡ ፈረደ ፡ denken, urteilen
ሥርዓ ፡

አበየን ፡ stimmt mit ፈረደ ፡ dem Sinne nach überein, auch ist es in allen Glossaren mit ፈረደ ፡ zusammengestellt. ሥርዓ ፡ aber bedeutet: auseinanderlegen, errichten, gründen, einrichten, schmücken und gutheißen; es ist nun freilich möglich, daß diese letzte Bedeutung an einer Stelle mit ፈረደ ፡ »urteilen, gut beurteilen« übersetzt ist.

በበይናቲሆሙ ፡ untereinander ብ ፡ እርስ ፡ በርሳቸው ፡

ይቤዙ ፡ er befreit ብ ፡ ይቤዣል ፡

በድል ፡ Bohne
ፋል ፡ » } ብ ፡ ባቄላ ፡

[1] H. ጸላእት ፡. [2] H. ምብኳሀ ፡. [3] H. ገሐሠ ፡.

በድል ፡ ist in Dillmann nur angemerkt, ohne nähere Notiz. Er fand es auch nur in den Glossaren belegt.

በደሮሙ ፡	er kam ihnen zuvor	**ብ ፡ ቀደማቸው ፡**
አብደረ ፡	vorziehen	**ብ ፡ መረጸ ፡**[1]
ኃረየ ፡	» , wünschen, wollen	**ወደደሂ ፡ ይ ፡** wollen, wünschen
ፈተወሰ ፡	wollen, wünschen, begehren	**ቈለጠሂ ፡ ይ ፡**

ቈለጠ ፡ ist in dieser Bedeutung in den Lexicis nicht vermerkt, ist daher zu ergänzen.

ይትባደሩ ፡	sie (3. pl.) wetteifern	**ብ ፡ ይቀዳደም ፡ አሉ ፡**
ባዶስ ፡	Flüssigkeitsmaß	**ብ ፡ ቤዶ ፡**
ብድብድ ፡	Seuche	[**ብ ፡**] **ቸነፈር ፡**
በድን ፡ vgl. **ቀበር ፡**		
በድው ፡ vgl. **ሐቅል ፡**		
በደዶ ፡		**ብ ፡ ፈንጣጣ ፡**[2] Syphilis
Bei Dillmann nur vermerkt.		**በደዶ ፡ ዘ ፡ የአድል ፡ ፈንጣጣ ፡**.
አብጠለ ፡	vernichten	**ብ ፡ አጠፋ ፡**
በጽሐ ፡ vgl. **ተሰልጠ ፡**		
በጸወ ፡	einschlafen	**ብ ፡ አንቀላፋ ፡**
ብፁዕ ፡	glücklich	**ብ ፡ ንኡድ ፡**[3]

ተ ፡

ተለወ ፡	folgen	**ተከተለ ፡**
ደኀነ ፡	»	
ተመርት ፡	Dattelpalme, Dattel	**ብ ፡ ፍሬው ፡** die Frucht
ተሜርገብ ፡[4]	Σέμα ἐργάβ	**ብ ፡ ድበብ ፡**
ተድበብ ፡	Dach	
ቶማስ ፡	Sonne	**ብ ፡ ፀሓይ ፡**[6]
አርያሬስ ፡	»	
ኡር ፡[5]	ἀήρ?	
አሚር ፡	Sonne	
ቴማን ፡	Süden	**ብ ፡ ምሥራቅ ፡** Aufgang der Sonne

[1] Jetzt **መረጠ ፡**. [2] Jetzt **ፈንጣጣ ፡**. [3] H. **ንፁድ ፡**.
[4] Verschrieben aus dem Hebräischen אַרְגָּז = Sack, Behälter. [5] Nicht zu belegen. Vielleicht ἀήρ. [6] Jetzt **ጣይ ፡**.

vgl. መስዕ ፡

ትሔ ፡[1]		ብ ፡ ደጅ ፡
አንቀጽ ፡	Tür, Tor	
ኃዋኅው ፡	» »	
ዴዴ ፡	» »	

Dillmann: ትሔ ፡ vel ቴሔ ፡ Θεέ Hez. 407 ff. Pl. ትሔያት ፡ ibid. — Voc. Aethiop. ትሔ ፡ ዘ ፡ ደጅ ፡ መስኮትሂ ፡ ይ ፡. Aleka Taje: ትሔ ፡ የመስኮት ፡ ደጅ ፡ demnach würde es Tür und Fenster bedeuten oder ganz allgemein »Öffnung«.

እተሐል ፡	ich irre planlos herum	ብ ፡ እቅበዘበዛለሁ ፡ እቅላውጣለሁሂ ፡ ይ ፡
ተሐግ ፡	Gras, Futter	ብ ፡ ሰርዶ ፡
ተርሙስ ፡	Wolfsbohne?	ብ ፡ አዳንጎሬ ፡ Buchecker?
ተርፈ ፡	bleiben	ብ ፡ ቀረ ፡
ቴቄል ፡ vgl. ማኔ ፡.		
ተንበለ ፡ vgl. አስተምሐረ ፡.		
ተንተነ ፡	wanken	ብ ፡ ተፍገመገመ ፡
ተቶስሐ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡.		
ቶታን ፡	Schuhriemen	ብ ፡ ቍልፍ ፡
ትካት ፡	früher	ብ ፡ ድሮ ፡
ተከዛ ፡[2]		ብ ፡ ትከሻ ፡ Schulter
ተከዚ ፡	Fluß	ብ ፡ ፈሳሽ ፡
መትከፍ ፡	Schulter, Achsel	ብ ፡ ጫንቃ ፡
ተይ ፡	Schwefel (Θεῖον)	ብ ፡ ድኝ ፡
መታግር ፡ vgl. ሠርዌ ፡.		
እተፊ ፡	ich vertraue	ብ ፡ እታመናለሁ ፡
እትዌከል ፡	» »	

ኀ ፡

ኍልቍ ፡	Zahl	ብ ፡ ቁጽር ፡
ፍቅድ ፡	»	
ኅሊና ፡[3]	Gedanke	ብ ፡ አሳብ ፡
ኀሠሠ ፡	suchen	ብ ፡ ሻ ፡
መኰሥሥ ፡[4]	Zange	ብ ፡ ጉጠት ፡
ጉጠት ፡[5]	»	

[1] H. ትኄ. [2] Nicht zu belegen. [3] H. ሐሊና ፡.
[4] H. መሐስስ ፡. [5] H. ጉደጥ ፡.

ጎርወት ፡ vgl. ስቀሩት ፡.

ጋረየ ፡ vgl. አብደረ ፡.

ተጎበለ ፡[1] wagen, zur Entscheidung geben, disputieren — ብ ፡ ደፈረ ፡ wagen; ተከራከረሂ ፡ ይ ፡[2] disputieren

ጎብረ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡

ጎብስት ፡ Brot — ብ ፡ እንጀራ ፡

ጎብአ ፡ vgl. ሰወረ ፡

ጎበዘ ፡[3] kochen, backen — ብ ፡ ጋገረ ፡

ጋተወ ፡ brennen, leuchten — ብ ፡ አበራ ፡

ማጎቶት ፡ Licht
ዋካ ፡ »
መፍጎን ፡[4]
} ብ ፡ መብራት ፡

ጎዋጎው ፡ vgl. ትሔ ፡.

ጎያል ፡ stark, tapfer — ብ ፡ ብርቱ ፡

ጎይመት ፡[5] Zelt — ብ ፡ ድንኳን ፡; ተርሙስሂ ፡ ይ ፡[6]

ጎር ፡ gut — ብ ፡ ቸር ፡

ጎየሰ ፡ besser sein — ብ ፡ ተሻለ ፡

ጎበ ፡ schöpfen
አውጽሐ ፡ ausgießen, opfern
} ብ ፡ ቀዳ ፡

አቀረበሂ ፡ ይ ፡ äthiopisch: opfern.

ጎዳሪ ፡ vgl. ቍልፌ ፡.

ጎደገ ፡ vgl. ሰረየ ፡.

ጎዳፍ ፡ Steuermann
ኖትያ ፡ Schiffer
} ብ ፡ ቀዛፊ ፡

ጒጣን ፡ List, Täuschung, Verlockung
ገሐሎት ፡ dasselbe
} ብ ፡ ሰንገላ ፡

ጎጠት ፡ vgl. ቀምሕ ፡.

ጎጽው ፡[7] Eunuch — ብ ፡ ገንደረባ ፡

ማጎፈር ፡ Bruder, Freund
አርክ ፡ Freund
} ብ ፡ ወዳጅ ፡

[1] H. ተሀበለ ፡. [2] H. ተካራከረሂ ፡. [3] H. ሐበዘ ፡.
[4] Nicht zu belegen, hängt wohl mit φάνος zusammen. [5] H. ሐይመት ፡.
[6] Verschrieben: ትርስማይ ፡. [7] H. ሕጽው ፡.

ፍቁር ፡	Freund	ብ ፡ ወዳጅ ፡
መእመን ፡[1]	»	
ማኅፈድ ፡	Turm	ብ ፡ ግምብ ፡ Haus, Turm, Festung
ግንፈል ፡	Ziegel	
ጥቅም ፡	Mauer	
ፈላቅ ፡	Speicher	

Nach Dillmanns Lexikon würde die Übersetzung nicht ganz genau stimmen. Es ist doch möglich, daß **ግንፋል ፡** und **ጥቅም ፡** (pars pro toto) den Sinn von Turm und Haus hatten. Solche Fälle sind ziemlich häufig.

ነ ፡

ኢትንሀኩ ፡[2]	ihr sollt nicht gequält werden	ብ ፡ አትዘባዘቡ ፡

Die hier angegebene Bedeutung ist in Dillmanns äthiopischem Lexikon nachzutragen.

ናህይ ፡	vgl. **ሣኅት ፡**.	
ናሕስ ፡[3]	Haus	ብ ፡ ግምብ ፡.
ነሥአ ፡	vgl. **ተመጠወ ፡**.	
መንሠግ ፡	Riegel	ብ ፡ መቆለፍያ ፡ መቀርቀርያ ሂ ፡ ይ ፡
ነስሐ ፡	vgl. **ተመይጠ ፡**.	
ተነሥተ ፡[4]	niederstürzen	ብ ፡ ፈረሰ ፡
ተንኅለ ፡[5]	»	
ተመዝበረ ፡	»	
ንስቲት ፡	vgl. **ሕቅ ፡**.	
ንስታሌ ፡	ννεστάν, 4. Reg. 18, 9	ብ ፡ ምስል ፡ Bild

ንስታሌ ፡ war die Schlange, welche von den Israeliten verehrt und von Hiskia abgeschafft wurde. **ምስል ፡** ist keine direkte Übersetzung, sondern eine Erklärung.

መንሰክ ፡[6]		ብ ፡ መንጋጋ ፡ Malzahn
ነቅዕ ፡	Quelle	ብ ፡ ምንጭ ፡
መንቅዕት ፡		ብ ፡ ብዙት ፡
አንገዝ ፡[7]		

[1] H. **መዕመን ፡**. [2] H. **ኢትንሐኩ ፡**. [3] H. **ናኅስ ፡**.
[4] **ተነስተ ፡**. [5] H. **ተንህለ ፡**. [6] Unter **ነሰክ ፡** ist in Dillmanns Äthiop. Lex. **መንሰክ ፡** »Malzahn« oder Zahn nachzutragen. [7] Nicht zu belegen.

መንቅዕት : bedeutet »Oberschenkel«, **ብብት** : bedeutet »Achsel«. Wahrscheinlich ist beides vom Tiere gemeint, dann stimmten beide Wörter zueinander.

ነቅዐ :	austrocknen	ብ : **ደረቀ** :
በበአንቀጹ :	je nach seinen Kapiteln	ብ : **በየወርዱ** :
አንቀጽ :	vgl. **ትሑ** :	
ናበሊስ :	Fremdwort, *ναύβλαις* von *ναύβλα*	ብ : **ቃጭል** :
ነበረ :	sitzen, verweilen	ብ : **ተቀመጠ** :
ነባሪ :	vgl. **ቍልዔ** :	
መንበር :	Thron	ብ : **ዙፋን** : [1]
ነበበ :	sprechen	ብ : **ተናገረ** :
አውሥአ :	»	
ነበበ :	vgl. **ረአመ** :	
ንብቲራ :	Fremdwort, *νιπτήρ* Waschbecken	ብ : **ብርት** :
ነትዐ : [2]	fliehen	ብ : **ሸሸ** :
ገዐየ :	»	
ነፍጸ :	»	
ተድሕለ : [3]	»	
ነትገ :	vgl. **ሐጸ** :	
ተንሳለ :	vgl. **ተነሥተ** :	
ምንሓር :		ብ : **ፈሳሽ** :

Dillmann fand in den Glossaren **ምንሓር** : **ዘ** : **ፋፋታ** : und **ውሐዝ** : **ምንሓር** : **ፈለግ** : **ተክዚ** : **ዘ** : **ፈሳሽ** :. Aleka Taje übersetzt auch mit **ፋፍዋቲ** : und **ፈሳሽ** : Katarakt und Strom. Somit wird bei Dillmann »Fluß« und »Katarakt« zu ergänzen sein.

ነከረ :	vgl. **ሌለየ** :	
ነኪር :	verschieden	ብ : **ልዩ** :
መንኰብያቲሁ :	seine Achsel	ብ : **አውራጃቱ** : [4]
አናቱዕ :	Eidechsenart	ብ : **ፈንጣ** :
ኢያነክየን :	er schadet uns nicht	ብ : **አይጐዳንም** :
ተኖለወ :	vgl. **ርዕየ** :	
ኖላዊ :	Hirte	ብ : **እረኛ** :
ኖመ :	vgl. **ሰከበ** :	

[1] H. **ዝፋን** :. [2] H. **ነትአ** :. [3] H. **ተድኅለ** :. [4] In den Lexicis nicht zu belegen, in Dillmanns Glossaren so vorhanden.

ኖትያ ፡ vgl. ጎዳፍ ፡

አንኃ ፡	fortsetzen	ብ ፡ አረዘመ ፡
አዝለፈ ፡	»	
ነዋጎ ፡[1]	lang (kommt 2 mal vor)	ብ ፡ እርጋጮም ፡[2]
ንዋይ ፡	Besitz	ብ ፡ ከብት ፡
ንዋየ ፡ ውስጥ ፡	Eingeweide	ብ ፡ የሆድ ፡ እቃ ፡
ኖግ ፡	Sand	ብ ፡አሻዋ ፡
ነዓወ ፡	jagen	ብ ፡ አደነ ፡
ነዝኃ ፡	spritzen	ብ ፡ እረጨ ፡
ለምንዙኃ ፡		ብ ፡ ለመደላደል ፡

Dillmann: ምንዙኃ ፡ emollitus, delicatus. Lud. amh. ድልድል ፡. Es ist demnach diese Bedeutung bei Guidi zu ተደላደለ ፡ zu ergänzen.

ነደቀ ፡ vgl. ለሐከ ፡

ምንዳቤ ፡	Enge, Gefahr	ብ ፡ ችጋር ፡
ትንድኡኒ ፡	ihr führt mich fort	ብ ፡ ታሸኛኍኝ ፡ አለችሁ ፡
ነድየ ፡	arm sein	ብ ፡ ዜገ ፡
ተጸንሰ ፡	» »	
ነገር ፡ ፈልሞንጢ ፡		ብ ፡ ነገረ ፡ መላእክት ፡

Es steht Dan. 8. 13. פַּלְמוֹנִי ist durch Zusammenziehung von פְּלוֹנִי אַלְמוֹנִי entstanden. Die Stelle im Glossar beruht auf falscher Übersetzung.

ነገደ ፡ vgl. ሐረ ፡

ነግድ ፡	Gast, Fremder	ብ ፡ መጻተኛ ፡
ግዩር ፡	» »	
ፈላሲ ፡	» »	
ተነግፈ ፡	fallen	ብ ፡ ረገፈ ፡
አንጠየ ፡	bedrängen	ብ ፡ አስቸገረ ፡[3]
አጽሐበ ፡	»	
ተነጽሐ ፡	fallen	ብ ፡ ወደቀ ፡

ነጸረ ፡ vgl. ርእየ ፡

ነየራር ፡	Schmerz	ብ ፡ ክቡድ ፡ ኀዘን ፡
ነጸፈ ፡	ausbreiten	ብ ፡ አንጸፈ ፡
ነፈርዓጽ ፡	Jubel	ብ ፡ ፍሥሐ ፡
ፍግዓ ፡	Vergnügen	
ተድላ ፡	»	

ፍርዛዜሂ ፡ ይ ፡ (äthiop.) Zügellosigkeit.

[1] H. ነዋህ ፡. [2] So Handschrift. Guidi ረጋርም ፡. [3] H. አስቸገር ፡.

አንፈሰ ፡	erfrischen	ብ ፡ ደስ ፡ አሰኘ ፡
ነፍቅ ፡	vgl. ርኳም ፡.	
ነፍጸ ፡	vgl. ነትዐ ፡.	
አንፈጸ ፡	die Frucht ausschwingen	ብ ፡ ጸረጸረ ፡ schälen

አ ፡

አ ፡ አ ፡	Interjektion	ብ ፡ ዎ ፡ ዎ ፡
እልኩ ፡	jene	ብ ፡ እሊሁ ፡
እልከቱ ፡	»	ብ ፡ እሊያው ፡
አሌ ፡ ለኪ ፡	wehe dir (fem.)	ወይ ፡ ለሽ ፡
እሉ ፡	jene	ብ ፡ እሊያው ፡
ኤላም ፡	Vorhof des Tempels	ብ ፡ ድርግት ፡ መውረጃ ፡ Sanktuarium
አልባስጥሮስ ፡	vgl. ሜዓ ፡.	
እሎንቱ ፡	diese masc. pl.	ብ ፡ እለዜሁ ፡
እላንቱ ፡	» fem. pl.	
አለደ ፡	sammeln	ብ ፡ ከመረ ፡
ወጥሐ ፡	» , auflegen	
ጐነከ ፡	»	
		አሰጣሂ ፡ ይ ፡ ausbreiten

አሰጣ ፡ bezieht sich auf ወጥሐ ፡. Dillmann fand in einem Glossar: ወጥሐ ፡ ሰጥሐሂ ፡ ይ ፡.

ምእላድ ፡[1]	Wasserbehälter	ብ ፡ የወሃ ፡ መከማቻ ፡
ምዕቃል ፡	Teich	
አይገብ ፡		

አይገብ ፡ ist in den Lexicis nicht zu finden, auch bei Aleka Taje fehlt es. Es ist möglicherweise aus dem in der nächsten Zeile stehenden አይገን ፡ verschrieben.

አሚሃ ፡	vgl. ሶቤሃ ፡.	
አመረ ፡	ein Zeichen geben	ብ ፡ አመለከተ ፡
ዐተበ ፡[2]	bezeichnen	
አእመረ ፡	vgl. ለዐወ ፡.	
አሚር ፡	vgl. ቶማስ ፡.	
አመት ፡	Magd	ብ ፡ ሴት ፡ ባርያ ፡
እመት ፡	Ellenbogen	ብ ፡ ክንድ ፡

[1] H ምዕላድ ፡. [2] H. አተበ ፡.

አምኅ ፡ vgl. መሐና ፡.		
ተአምኑ ፡	sie küßten einander	ብ ፡ ተሳሳሙ ፡
አማን ፡	Wahrheit	ብ ፡ አውነት ፡ መናገር ፡
ጽድቅ ፡	»	
መእመን ፡ vgl. ማኅፈር ፡.		
እምኔየ ፡	von mir	ብ ፡ ከኔ ፡
እምኔከ ፡	» dir, masc.	ብ ፡ ካንተ ፡
እምኔሁ ፡	» ihm	ብ ፡ ከርሱ ፡
እምኔነ ፡	» uns	ብ ፡ ከኛ ፡
እምኔክሙ ፡	» euch, masc.	ብ ፡ ከላንት ፡
እምኔክን ፡	» » fem.	ካንቱሂ ፡ ይ ፡
እምኔሆሙ ፡	» ihnen, masc.	ከርሳቸው ፡
እምኔሆን ፡	» » fem.	ከርሰዎሂ ፡ ይ ፡
እምኔኪ ፡	von dir, fem.	ብ ፡ ካንቲ ፡ (so)
እምኔሃ ፡	» ihr	ብ ፡ ከርሷ ፡
እሙንቱ ፡	sie, masc. pl.	ብ ፡ እርሳቸው ፡
እማንቱ ፡	» fem. pl.	
እምአመ ፡	seitdem	ብ ፡ ጋምሮ ፡[1]
አሠረ ፡	binden	ብ ፡ አቀጸረ ፡
አድምዓ ፡		

አድምዓ ፡ gehört nicht in diesen Zusammenhang, vielleicht ist es aus አጸንዐ ፡ verschrieben.

አሠር ፡[2]	Spur	ብ ፡ ፍለጋ ፡
አርምስ ፡ vgl. ሐመር ፡.		
አርማስቆስ ፡	Kette (ὁρμισκος)	ብ ፡ ዘንግ ፡[3]
አርማስቆስ ፡[4]		ብ ፡ ዞሪት ፡ Vogel
ኤርሞን ፡	Hermon	ብ ፡ ምድር ፡ ein Land
እራሕ ፡[5]	Handfläche	ብ ፡ መብያ ፡ እጅ ፡
አረረ ፡	abschneiden	ብ ፡ አጨደ ፡
እርሳስ ፡	Blei, Gewehrkugel	ብ ፡ አረር ፡
አርሶን ፡	ἄρσις	ብ ፡ ጸርብ ፡[6]
ኤራቅሊስ ፡ vgl. ስቅመንድሮስ ፡.		
አርቦን ፡	Pfand	ብ ፡ መያያ̈ጋ ፡

[1] Diese Bedeutung ist in Guidis amharischem Lexikon zu ergänzen. [2] H. አሰር ፡. [3] In dieser Bedeutung nicht zu belegen. [4] Verschrieben und unsicher. [5] H. እራኅ ፡. [6] Jetzt ጥርብ ፡.

አርክ ፡ vgl. መጎፈር ፡.

አራዕ ፡ vgl. ብናሴ ፡.

አርዐት ፡ Joch ብ ፡ ቀምበር ፡

አርዝ ፡ Zeder
ያም ፡ Baum
} ብ ፡ ዛፍ ፡

አርያሬስ ፡ vgl. ቶማስ ፡.

አርደሚስ ፡ vgl. ስቅመንድሮስ ፡.

አረፍት ፡ Wand [ብ ፡] ግድግዳ ፡.

አሶርዮን ፡ vgl. ምሥያጥ ፡.

አስበንያ ፡ vgl. ብናሴ ፡.

አሶንያ ፡ » »

አስከሬን ፡ vgl. ርካም ፡.

አስፈሬዳት ፡ Korb
ከፈር ፡ »
} ብ ፡ እንቅብ ፡

እቅሌስያ ፡ vgl. ሐርቶ ፡.

አበሜ ፡ vgl. ሜዓ ፡.

እቤር ፡[1] alt ብ ፡ አሮጌ ፡.

እብነ ፡ ብልቲት ፡ vgl. ብልቲት ፡.

ተአተተ ፡ sich entfernen ብ ፡ ራቀ ፡

አቴነ ፡ vgl. ስቅመንድሮስ ፡

አተወ ፡ vgl. ዐአ ፡

ተአኃወ ፡ Freund sein ብ ፡ ተሰናኘ ፡ gut sein

Zu ተአኃወ ፡ wird man wohl »gutgesinnt sein« Freund sein ergänzen müssen.

እኁ ፡ Bruder ብ ፡ ወንድም ፡

አኀዘ ፡ beginnen
ወጠነ ፡ »
} ብ ፡ ገመረ ፡

አኀዘ ፡[2] halten, erfassen
አጽንዓ ፡ » »
} ብ ፡ ያዘ ፡

አንቂ ፡ Habicht ብ ፡ ሾተላይ ፡

ሾተላይ ፡ nur in Schoa gesprochen, sonst aber ሾተሌ ፡.

እንበለ ፡ ohne ብ ፡ ያለ ፡

ዘእንበሌከ ፡ ohne Dich ብ ፡ ያላንት ፡

እንዚራ ፡ Lyra ብ ፡ በገና ፡[3]

አንዳ ፡ Haut ብ ፡ የላም ፡ ዳን ፡

---

[1] H. ዕቤር ፡. [2] H. አኃዘ ፡. [3] H. በገነ ፡.

አንገዝ ፡ vgl. መንቅዕት ፡

አንግድአ ፡[1]	Brust	ብ ፡ ደረት ፡
አናጹት ፡	Mäuse	ብ ፡ አይጾች ፡
አንጼው ፡	Maus	ብ ፡ አይጽ ፡
አንፍ ፡	Nase	አፍንጫ ፡
የአክል ፡	es ist genug	ብ ፡ ይበቃል ፡
አክሊል ፡	Krone	ብ ፡ ዘውድ ፡

አእኰተ ፡ vgl. ሰብሐ ፡

አኩይ ፡ vgl. ሕሡም ፡

አወ ፡	ja	ብ ፡ እዋን ፡

አውል ፡ vgl. ሕበ ፡

አውሎ ፡[2]	Sturmwind	ብ ፡ እምቡላይ ፡ ነፋስ ፡

አውልዕ ፡ vgl. ባሎጥ ፡

አዛል ፡	groß, stark	ታላቅ ፡[3]
ዐቢይ ፡	» »	
አዜብ ፡		ብ ፡ የማን ፡

Hierzu vgl. መስዕ ፡.

አዛብ ፡	gewebte Seide	ብ ፡ የተጐነጐነ ፡ ሐር ፡

Dillmann fand es ebenso in den Glossaren und nahm es in das Lexikon auf, ohne weiter eine Bemerkung darüber zu machen.

እዝኅ ፡ vgl. ብልቲት ፡

እዝን ፡	Ohr	ብ ፡ ገሮሮ ፡
አዚዝ ፡[4]	mächtig	ብ ፡ ገናና ፡
ኢዮር ፡	ἀήρ, إِيَار	ብ ፡ ሰማይ ፡
ፈለክ ፡	Himmelskreis	

አይገብ ፡ vgl. ምእላድ ፡

አይገን ፡ vgl. መሕየብ ፡

እድ ፡	Hand	ብ ፡ እጅ ፡
አዳም ፡	mild, gütig	ብ ፡ ምን ፡ ያምሕር ፡
አድገ ፡ መረብ ፡		ብ ፡ የሜዳ ፡ አህያ ፡

Dillmann schreibt hierzu: መረብ ፡ subst. »ingluvies«, quod nonnisi nomini አድግ ፡ subjunctum occurrit, sc. አድግ ፡ መረብ ፡ »asinus ingluvie praeditus«. πελεκάν (קָאַת) Ps. 101, 7; Lev. 11, 18, truo, pelecanus onocratalus (qui asini instar rudit). Voce መረብ ፡ e

[1] H. እንግዳ ፡. [2] Dillmann አውሎን ፡. [3] H. ታላቃ ፡.
[4] H. ዐዚዝ ፡.

መርበብት ፡ contracta rete significari, et nomine retis ingluviem illam, truae similem, quam sub rostro habet avis, appellatam esse censuit Ludolfus. At ut contractio illa cum legibus Ge'ez linguae haud convenit, ita nomen rete parum aptum videtur. Quäre videas, annon **መረብ ፡** (**መረው ፡**) ad rad. مَرِئَ vel مَرُؤَ referendum sit, unde Arabes مَرِيء, Hebraci מֵרְאָה ingluvies avium petierunt ingluviem autem avis τὴν βρογχοκήλην sacco vel truae similem a rostro dependentem apte nominaveris. Hujus interpretationis ne minimam quidem nobis injiciant dubitationem scholia auctorum Voc. Aethiop. **አድግ ፡ መረብ ፡ ዘ ፡ የበዳ ፡ አሕያ ፡** vel **የሜዳ ፡ አሕያ ፡** (i. e. onager), quia hanc interpretationem e voce **አድግ ፡** temere conjectam esse manifestum est. aliud: **አ// ፡ መ// ፡ ዘ ፡ ጋጋኖ// ፡**.

Zu **ጋጋኖ ፡** schreibt Guidi: uccello somigliante al corvo, ha due pendagli sotto la gola e guida nella notte; . . . [Ibis carunculata sorte d'oiseau gris qui mange des vers.] = **አድግ ፡ መረብ ፡** onagre.

እጓለ ፡ማውታ ፡ Waise, Mündel **ብ ፡ ድሓ ፡**

Ungenaue Übersetzung. Wahrscheinlich beruhen solche Ungenauigkeiten darauf, daß man sich an die Tradition hält und somit die traditionellen Umschreibungen eines Wortes gibt.

እንስት ፡[1] Kalb **ብ ፡ ገላግልት ፡**

አእጋር ፡ Füße **ብ ፡ እግሮች ፡**

አእግዚኦ ፡ o Herr! **ብ ፡ አቤቱ ፡**

አጠቀ ፡ vgl. **ቀነተ ፡**

አጽሎን ፡ vgl. **ስቅመንድሮስ ፡**

አፍአ ፡ draußen **ብ ፡ ሜዳ ፡**

ከ ፡

ክህለ ፡ können **ብ ፡ ቻለ ፡**

ኳሄላ ፡ Schmutz. Mist? **ብ ፡ የጽፍር ፡ አደፍ ፡** Nagelschmutz

ዕሩር ፡ Holzball

አላማ ፡ Fahne

ጌጼ ፡[2] Zielspiel

ፋደትሂ ፡ ይ ፡ Mardergrube

Unter **ፋደት ፡** ist bei Guidi »Mardergrube« zu ergänzen.

ካህን ፡ vgl. **ሣውዕ ፡**

አንኰለሎ ፡ er umkreiste ihn **ብ ፡ አዞረው ፡**

---

[1] H. **ዕንስት ፡**. [2] Vgl. Mittwoch, Kinderspiele S. 32f.: **ጊጤ ፡**.

ነልሐ ፡ vgl. ረአመ ፡

ነላስስት ፡ Bündel ብ ፡ ነዶ ፡

ነልበኔ ፡ χαλβάνη ብ ፡ ጸና ፡

ተልያት ፡ Nieren ብ ፡ ኩላሊት ፡

ተሓ ፡[1] Weide ብ ፡ ጎያ ፡

ነማን ፡ Kümmel ብ ፡ ተልባ ፡ Flachssamen
ሬዮሂ ፡ ይ ፡

ነሠተ ፡ vgl. ቀልዓ ፡

ነሥኩሥ ፡[2] bunt, gefleckt ብ ፡ ዝንጕርጕር ፡

ነርሥ ፡ Bauch ብ ፡ ሆድ ፡

ምኩራብ ፡ vgl. መርጡል ፡

ነርታስ ፡ χάρτης, Blatt, Pergament ብ ፡ ብራና ፡

ተርናዕ ፡ Unterarm (der Tiere) ብ ፡ ክንድ ፡

ኪራክስ ፡ vgl. ሐርቶ ፡

ነሩዝ ፡ vgl. ሰሊብ ፡

ነረዩ ፡ sie zogen Furchen ብ ፡ ጽጋ ፡ ነፋው ፡

ተርጓኔ ፡ Versammlung ብ ፡ የዱለት ፡ ሸያ ፡ Versammlungstag

ነስተረ ፡ vgl. ቀጸዐ ፡

ክስድ ፡ Hals, Nacken ብ ፡ አንገት ፡

ክቶልክዊት ፡ vgl. ሐርቶ ፡

ክቡር ፡ geehrt, berühmt
ጽኑዕ ፡ schwerwiegend, bedeutend
} ብ ፡ ንጹሕ ፡
ልዩሂ ፡ ይ ፡ hervorragend

መክብብ ፡ vgl. መስፍን ፡

ክበተ ፡ vgl. ሰወረ ፡

ክብካብ ፡ Hochzeit ብ ፡ ሰርግ ፡

ተንክተም ፡ vgl. ሐመር ፡

ኵናት ፡ Lanze ብ ፡ ያር ፡

ተክንሰ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡

ክኒሳ ፡ vgl. ሐርቶ ፡

ክንቱ ፡ vgl. በክ ፡

ተኰነነ ፡ sich ergeben, dienen
ገነየ ፡ sich unterwerfen
ገረረ ፡ » »
} ብ ፡ ተገዛ ፡

[1] H. ኵሃ ፡. [2] H. ከሳኩስ ፡.

ተኳነነ ፡ prozessieren
ተዋቀሰ ፡ »
} ብ ፡ ተፈራራይ ፡

ከንፈፍ ፡ vgl. ሐይቅ ፡

ኰኵሕ ፡ Fels, Stein ብ ፡ ደረቅ ፡ ምድር ፡ ደንግያሂ ፡ ይ ፡

ተከውሰ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡

ከነየኒ ፡ ብ ፡ በቃኝ ፡

ከነየኒ ፡ ist verschrieben, entweder muß ከነኒ ፡ oder ከንየ ፡ dagestanden haben. Es bedeutet: »es hat mir genügt«.

መካን ፡ Ort, Stelle
ዐወድ ፡ Tenne, Hof, Zelt, Feld, Garten
} ብ ፡ ቦታ ፡ Ort, Stelle

ሸንጎሂ ፡ ይ ፡ Versammlungsort

Die Stelle ist ungenau, Aleka Taje übersetzt ዐወድ ፡ mit የአታ ክልት ፡ ቦታ ፡ = Garten, ሸንጎ ፡ ist hier auf keine sichere Art unterzubringen.

ከሞው ፡ beweglich ብ ፡ ቀሊል ፡
ከፅሴ ፡[1] Schmutz, Mist ብ ፡ ያማሲን ፡ ፈርስ ፡
ከፀወ ፡ gießen
አውሐዘ ፡[2] »
} አፈሰሰ ፡

ኬንያ ፡ Künstler
ፈ̈ማ ፡ » (φήμη)
ፍልሶፍ ፡ Gelehrter (φιλόσοφος)
ጠቢብ ፡ Gelehrter
} ብ ፡ ብልሃተኛ ፡

ኬደ ፡ treten
አጽሐሰ ፡ »
} ብ ፡ ረገጸ ፡

መከየድ ፡ Sohle ብ ፡ ጫማ ፡
መክፈልት ፡ Teilung ብ ፡ ክፍያ ፡
ከፈር ፡ vgl. አስፈሬዳት ፡

ወ ፡

ወሀበ ፡ vgl. መጠወ ፡

ወልታ ፡ Schild
ገይሶ ፡ »
} ጋሻ ፡

ገይሶ ፡ fehlt in Dillmanns äthiopischem Lexikon, ist aber durch das Glossar, und namentlich durch das amharische ጋሻ ፡ genugsam belegt.

[1] H. ከአሴ ፡. [2] H. አውኃዘ ፡.

ወሐከ ፡[1] er reizte ihn — ብ ፡ አንሳሳው ፡

ተዋሕውሐ ፡ vgl. አንሶሰወ ፡

አውሐዘ ፡ vgl. ከዓወ ፡

ውሒዝ ፡ Fluß — ብ ፡ ፈሳሽ ፡

አዋሐያ ፡ ich suche sie heim, strafe sie — ብ ፡ አገናታለሁ ፡

የዋሐይዎ ፡ sie kundschaften ihn aus — ብ ፡ ይገቦኘዋል ፡

ተወሐደ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡

አውሥአ ፡ vgl. ነበበ ፡

ወረቀ ፡ vgl. ቄአ ፡

ወርኅ ፡ vgl. ብናሴ ፡

ተወረወ ፡ sich hinabwerfen — ብ ፡ ተወረወረ ፡[2]

ወራዙት ፡ Jünglinge — ብ ፡ ጉልማሶች ፡

ወሰን ፡ vgl. ሐይቅ ፡

ወሰከ ፡ hinzulegen
ወደየ ፡ » , schicken
— ብ ፡ ጨመረ ፡

ተዋቀሰ ፡ vgl. ተኳነነ ፡

አውቀየ ፡ abschneiden — ብ ፡ ቁረጸ ፡

አውቃፍ ፡ Armband — ብ ፡ አምባር ፡

እትዌክል ፡ vgl. እተፈ ፡

ተሞቅሐ ፡ gefesselt, eingekerkert sein
ተወንገ ፡[3] gequält sein
— ብ ፡ ታሰረ ፡

ሞቅሕ ፡ Fessel, Kette
ጽልዮን ፡ (pallium?)
— ብ ፡ ሐሚን ፡ Eisen, Panzer

ጽልዮን ፡ ist ein Fremdwort, es ist in den Lexicis nicht zu belegen, vielleicht ist es das lateinische pallium mit etwas verschobener Bedeutung als Panzerhemd oder Kriegsanzug, die Gleichstellung mit ሐሚን ፡ würde darauf hinweisen.

ሐሚን ፡ ist ein äthiopisches Wort, es ist im Amharischen heute nicht mehr gebräuchlich.

መዋቅሕት ፡ vgl. ሰናስል ፡

ውኑድ ፡ vgl. ሕፀፅ ፡

ዋካ ፡ vgl. መጎዶት ፡

ይዋኪ ፡ es strahlt, glänzt — ብ ፡ ያበራል ፡

ተወክፈ ፡ vgl. ተመጠወ ፡

[1] H. ወሀከ ፡. [2] H. ተወረወ ፡. [3] H. ተአንገ ፡.

ወውዓ ፡ vgl. ረአመ ፡

ወዓሊ ፡ vgl. ቍልዔ ፡

ውዕየ ፡	brennen	ብ ፡ ነደደ ፡
ማዕገት ፡	Netz	ብ ፡ አሽክላ ፡[1]
ትውዝፍት ፡	Hochmut, Stolz, Selbstbewunderung	ብ ፡ ጌጽ ፡ Schmuck

Die Übersetzung ist ungenau. Nach Aleka Taje bedeutet ትውዝፍት ፡ ጌጽ ፡ መከባበር ፡. Man wird wohl die Bedeutung dieser beiden Wörter zu ትውዝፍት ፡ ergänzen müssen.

ወይ ፡ ልየ ፡	wehe mir	ብ ፡ እዮለኔ ፡
ወይሌ ፡	Unglück, Trauer	ብ ፡ በልብ ፡ ማዘን ፡
ወይን ፡	Wein	ብ ፡ የወይን ፡ ጸጅ ፡
አውየወ ፡ vgl. ረአመ ፡		
ወይጠል ፡	Ziege, Antilope	ብ ፡ ፌቆ ፡
ወድአ ፡	vollenden	ብ ፡ ፈጀ ፡ ፈጸመ ፡ ይ ፡

ወደየ ፡ vgl. 1. ወሰከ ፡ 2. መነነ ፡

አስተዋደየ ፡	anklagen, verleumden	ብ ፡ አጻላ ፡
አስተዳንጸ ፡	verleumden	

ወዲፈት ፡ vgl. ብልባሌ ፡

ወገረ ፡	werfen	ብ ፡ ጣላ ፡
ወግር ፡[2]	Hügel	[ብ ፡] ደፈር ፡
ያወግቦ ፡	er überrascht ihn	ብ ፡ ያስከፍፈዋል ፡ er erzürnt ihn

Die Übersetzung stimmt nicht, jedenfalls ist die betreffende Schriftstelle mißverstanden oder sie hat durch die Ansdeutung diesen Sinn bekommen.

ወግዖ ፡	er nährte ihn mit Milch	ብ ፡ ጋታው ፡

አውገዘ ፡ vgl. ሌለየ ፡

ሞገድ ፡	Flut	ብ ፡ አዝዋሪ ፡

ወጥሐ ፡ vgl. አለደ ፡

ወጠነ ፡ vgl. አጎዘ ፡

ይቄጥሕ ፡[3]	er häuft auf	ብ ፡ ይማግዳል ፡

አውጽሐ ፡ vgl. ጎበ ፡

---

[1] H. አስክላ ፡. [2] H. ውግር ፡. [3] H. ይቄጥን ፡.

ይዊጽእ ፡[1]	er besiegt	ብ፡ ያሰንፋል ፡
ሞጸፍ ፡	Schleuder	ብ ፡ ወንጭፍ ፡
ወፈረ ፡	hinausgehen (aufs Feld)	ብ ፡ ተሰመረ ፡

ተሰመረ ፡ ist nur in Schoa gebräuchlich, sonst (nach Guidi) ተሰማራ ፡.

ተወፈየ ፡ vgl. ተመጠወ ፡

ወፈጠ ፡	kochen	ብ ፡ ተኰሰ ፡

ዐ ፡

ማዕለልት ፡	Weihgeschenk	ብ ፡ ጉልት ፡
ዐለስ ፡[2]	Spelt	ብ ፡ አጃ ፡
ዐላዊ ፡	Verräter	ብ ፡ ወንጀለኛ ፡
ዐማዲ ፡	»	
ዕመቅ ፡	Tiefe, Tal	ብ ፡ ጥልቅ ፡
ዐምበር ፡ vgl. ሜዓ ፡		
ዐማዲ ፡ vgl. ዐላዊ ፡		
ዕሜት ፡	Vergeltung	ብ ፡ ዋጋ ፡
ዕርቅ ፡ vgl. ፍቅር ፡		
ዐራዝ ፡[3]	Gewand	ብ ፡ ልብስ ፡
አስተዐረየ ፡ vgl. አስተማወጸ ፡		
ዓርገ ፡ vgl. ሰረረ ፡		
ዐስብ ፡[4]	Sold	ብ ፡ የሻያ ፡
ዐሰየ ፡ vgl. መጠወ ፡		
ተዐስየ ፡ vgl. ተመጠወ ፡		
ምዕቃል ፡ vgl. ምእላድ ፡		
ዐቅም ፡	Grenze	[ብ] ፡ ወሰን ፡
ዐቀበ ፡ vgl. ርዕየ ፡		
ዕቅብት ፡	Kebse	ብ ፡ ውሽማ ፡[5]
ዕንቋን ፡[6]	Dickmilch, Käse	ብ ፡ አንቋሊት ፡
አዕቀጸ ፡[7]	binden	ብ ፡ አሰረ ፡
ተዐቅጸ ፡[8]	bezwungen werden	ብ ፡ አገኘበሰ ፡
ተዐቅፈ ፡[9]	getroffen sein	ብ ፡ ተሰነካከለ ፡
ማዕበል ፡	Lanze	ብ ፡ የቦ ፡ ሰይፍሂ ፡ ይ ፡

[1] H. ይዊጽሕ ፡. [2] H. አለስ ፡. [3] H. አራዝ ፡. [4] H. አስብ ፡.
[5] H. ውሽማ ፡. [6] Dillmann kennt nur ዕቋን ፡. [7] H. አእቀጸ ፡.
[8] H. ተአቅጸ ፡. [9] H. ተአቅፈ ፡.

ማዕበል ፡ Strömung — **ብ ፡ ፈረሰኛ ፡ [ወሃ ፡]**

ዕብላዕ ፡ vgl. **ብናሴ ፡**

ዐበቅ ፡[1] Krätze — **ብ ፡ እከክ ፡**

የዓቢ ፡ er wächst — **ብ ፡ ይልቃል ፡**

ዐቢይ ፡ vgl. **አዛል ፡**

ዐበጠ ፡ vgl. **ፈደየ ፡**

ዐተበ ፡ vgl. **አመረ ፡**

መዓትም ፡ vgl. **ምኢክ ፡**

ማዕተብ ፡ Abzeichen, die blaue Schnur der Christen — **ብ ፡ እብነት ፡** Sitte, Arznei, Liebeszauber

Zu **እብነት ፡** ist wohl »Abzeichen, Schutzmittel, Talisman« u. dgl. zu ergänzen. Hier ist wieder keine Übersetzung, sondern nur eine Erklärung von der Bedeutung des **ማዕተብ ፡** gegeben[2].

ዕንቋዕ ፡ interjekt. der Freude — **ብ ፡ ስንኳ ፡ አውጪ ፡ እሶሂ ፡ ይ ፡**

Auch **እንቋዕ ፡** geschrieben.

ዕንባዜ ፡[3] Irrsinn, Blödheit — **ብ ፡ ልብ ፡ ማጣት ፡**

ተዐንገ ፡ vgl. **ተሞቅሐ ፡**

አዕኑግ ፡[4] Ringe, Ohrringe
ድልጉማ ፡[5] Ohrring
— **ብ ፡ የገቦ ፡ ንፎ ፡**

ታዕካ ፡ vgl. **መርጠል ፡**

ምዕያም ፡ Pferch, Hürde — **ብ ፡ በረት ፡**

ዐንጸወ ፡[6] hart sein — **ብ ፡ ከረረ ፡**

ዕንፎራ ፡ vgl. **ሣውዕ ፡**

ያም ፡ vgl. **አርዝ ፡**

ዐውከኩ ፡[7] sie wichen zurück — **ብ ፡ አፈገፈጉ ፡**

ያደ ፡ herumgehen
ሄለ ፡ herumirren
— **[ብ ፡] ዞረ ፡**

ዐውድ ፡[8] Umkreis, Versammlung — **ብ ፡ ዙርያ ፡** Umkreis **ሸንጎ ፡** Versammlung

ሣዕዱት ፡ Ufer — **ብ ፡ ማዶ ፡**

ማዕያ ፡ Türflügel — **ብ ፡ መዝጊያ ፡**

ያፍ ፡ ባሕታዊ ፡ Eule — **ብ ፡ ጉጉት ፡**

ሄለ ፡ vgl. **ያደ ፡**

---

[1] H. **አበቅ ፡**. [2] Vgl. Einleitung. [3] H. **እንባዜ ፡**. [4] H. **አእኑግ ፡**.
[5] H. **ድልጉማ ፡**. [6] So nach Dillmann. H. und Ludolf **አንጸወ ፡**.
[7] H. **አውከኩ ፡**. [8] H. **አውድ ፡**.

ተዐየነ ፡[1] ein Lager aufschlagen ብ ፡ ከተመ ፡

ተዐየነ ፡ vgl. ርዕየ ፡

አዕይንት ፡ Augen ብ ፡ አይኖች ፡

ዓዲክሙኑ ፡ seid ihr noch ብ ፡ ገናችሁት ፡ ወይ ፡[2]

ዐደወ ፡ überschreiten ብ ፡ ተሸገረ ፡

ዕዱው ፡[3] Feind
ዐር ፡ » } ብ ፡ ጸላት ፡
ጸላኢ ፡ »

እዱው ፡ ሮዕን ፡ Männer ብ ፡ ወንዶች ፡

ተዐገለ ፡ vgl. ሄደ ፡

ዐገተ ፡[4] umhüllen ብ ፡ ከበበ ፡

ዐፅ ፡ vgl. ሐቅል ፡

ዐጸረ ፡[5] auspressen ብ ፡ ጠመቀ ፡

ዐጸብጸበ ፡[6] hart ብ ፡ ቀጠና ፡ Hungersnot

ዐጸበ ፡ bedeutet: hart, schwer sein, dann: leiden, in Not sein; es wird darum die Bedeutung von ቀጠና ፡ zu ergänzen sein, auch wenn sie in den uns bekannten Schriften nicht vorkommt.

ዐጸወ ፡[7] schließen ብ ፡ ዘጋ ፡

ዕፄ ፡ Wurm ብ ፡ ትል ፡

ዐዐድ ፡ vgl. መካን ፡

ዑጽፍት ፡ gefaltet, gehüllt ብ ፡ የተጐኖጸፈች ፡

ዕፍራት ፡ vgl. ሚዳ ፡

ዘ ፡

ዘዚአሆሙ ፡ ብ ፡ በየርሳቸው ፡

ዝልጋሴ ፡ vgl. ሕንጻጼ ፡

አዝለፈ ፡ vgl. አንኃ ፡

ዘላፋ ፡ Vorwurf ብ ፡ ወቀሳ ፡

ዘመረ ፡ vgl. ሰብሐ ፡

መዝሙር ፡ Kirchengesang ብ ፡ መወድስ ፡

ዝሕለ ፡[8] an Fäulnis der Zähne leiden ብ ፡ ዛለ ፡ krank sein

ዛሕን ፡ vgl. መርስ ፡

ዘረብ ፡ Plektrum
ደጎንፃ ፡ » } ብ ፡ የበገና ፡ መምቻ ፡

[1] H. ተአየነ ፡. [2] ወይ ፡ ist nur in Schoa gebraucht. [3] H. እድው ፡.
[4] H. አገተ ፡. [5] H. አጸረ ፡. [6] H. አጸብጸበ ፡. [7] H. አጸወ ፡.
[8] H. ዝሀለ ፡.

መዝረብ ፡ vgl. ሰፈልያ ፡

ዘርቤት ፡	Teppich	ብ ፡ ብስጥ ፡
መዛርእ ፡[1]	Körbe	ብ ፡ ላዳን ፡
ይዘረክ፡ ፡	er schilt	ብ ፡ ይዘረጥፉል ፡
ዘረወ ፡	zerstreuen	ብ ፡ በተነ ፡
መዝራዕት ፡	die Arme	ብ ፡ ማኸል ፡ አገዳ ፡ Schenkel, Lende

Die Namen von Körpergliedern sind im Äthiopischen nicht fest bestimmbar, meist hat ein solches Wort mehrere Bedeutungen.

ዝቅ ፡	Schlauch	ብ ፡ የማስ ፡ ጋን ፡
ዝብል ፡		ብ ፡ ፋስ ፡

ዝብል ፡ bedeutet nach Dillmann: »Mist, Dünger«, nach Ludolf: »eisernes Werkzeug«. Letztere Bedeutung stimmt zu ፋስ ፡ = Axt.

ዘብሑ ፡ vgl. ሦዑ ፡

ተመዝበረ ፡ vgl. ተነስተ ፡

ዘባን ፡	Rücken, Schwanz	ብ ፡ ጋርቦ ፡[2]
ዘብድ ፡	Hemd	ብ ፡ አጽፍ ፡

ዘበጠ ፡ vgl. ቀሠፈ ፡

ዝጎር ፡	Grab	ብ ፡ መቃብር ፡[3]
በፀወ ፡ ሴአል ፡	?	

በፀወ ፡ ሴአል ፡ gibt keinen Sinn, es liegt eine Verschreibung vor, es war mir aber nicht möglich, eine Lösung zu finden. ሴአል ፡ ist שְׁאֵל.

ዝንጎጌ ፡	Spott, Spiel	ብ ፡ መሸማጠጥ ፡

ተዘክረ ፡ vgl. አስተሓመመ ፡

ተዛወፅኩ ፡ vgl. ተለሀይኩ ፡

ዜነወ ፡ vgl. ሰበከ ፡

መዝገብ ፡ vgl. ርኳም ፡

ዘፈር ፡	Rand, Saum	ብ ፡ ዘርፍ ፡
ዝፍት ፡	Pech, Harz	ብ ፡ ያልተጸመቀ ፡ was nicht ausgedrückt wird

Die Stelle hat, wie es scheint, keinen Sinn. Dillmann fand dieselbe Übersetzung in seinen Glossaren. Es scheint da ein altes Mißverständnis oder eine Umdeutung vorzuliegen.

የ ፡

ይሙን ፡	sehr	ብ ፡ ብዙኅ ፡
የብሰ ፡	trocken werden	ደረቀ ፡
ጸብረ ፡	schlammig werden	

[1] H. መዘርዕ ፡. [2] Jetzt ጀ̈ርቦ ፡. [3] H. መቃር ፡.

ጸብረ ፡ ist in dem Zusammenhange nicht richtig. Dillmann fand in den Glossaren: ጸብረ ፡ ዘ ፡ ጭቃ ፡ አደረገ ፡

የበበ ፡	jubeln	ብ ፡ እልል ፡ አለ ፡
አይ·ነጸ ፡	hinuntergehen	ብ ፡ ወረደ ፡
ይእኑ ፡ አሚረ ፡	damals	ብ ፡ ያንግዜ ፡
የዋህ ፡	sanft	ብ ፡ ገር ፡
አይድአ ፡ vgl. ሰበከ ፡		

ደ ፡

ድሁድ ፡	?	ብ ፡ ልጓም ፡ Gebiß, Mundstück des Zaumes

Dillmann fand es gleichfalls in den Glossaren und gab es im Lexikon wieder ohne weitere Bemerkung.

ድሉል ፡	kraus, verworren	ብ ፡ ጥቅል ፡
አድለቅለቀ ፡ vgl. ተሀውከ ፡		
ደለዎ ፡	es geziemt sich für ihn	ብ ፡ ተገባው ፡
እዴሎ ፡[1]	ich freue mich	ብ ፡ እንፈረዘዛለሁ ፡
አስተደለወ ፡	bereiten	ብ ፡ አዘጋጀ ፡
መዳልው ፡	ein ungerechter Richter	ብ ፡ ግብዝ ፡
ተድላ ፡ vgl. ነፈርዓጽ ፡		
ድልጉማ ፡ vgl. አፅጉግ ፡		
ተድሕለ ፡ vgl. ነትዐ ፡		
መድሐ ፡[2]	Mühlstein	ብ ፡ መጅ ፡
ተደመረ ፡ vgl. ተላጸቀ ፡		
ደመቀ ፡	schlagen, stoßen	ብ ፡ ጫፈለቀ ፡
ደመነ ፡ vgl. ረስሐ ፡		
አድምዓ ፡ vgl. ረከበ ፡		
ድራር ፡	Mahl	ብ ፡ እራት ፡
ድርስ ፡ vgl. ባሎጥ ፡		
ደርበየ ፡	werfen	ብ ፡ ወረወረ ፡
ድሩክ ፡ vgl. ምሉክ ፡		
ዳርግሓ ፡[3]	ein neuer Lappen	ብ ፡ ሐዲስ ፡

Zu ሐዲስ ፡ fehlt ein Wort, das »Tuch, Lappen« bedeutet.

ደሴት ፡	Insel	ብ ፡ በባሕር ፡ ላይ ፡ ያለ ፡ ኮረብታ ፡ Hügel im Meere
ደቀሰ ፡ vgl. ሰከበ ፡		

[1] H. ዕደሎ ፡. [2] H. መድጎ ፡. [3] H. ደርግሀ ፡.

ደቅሳይት ፡ vgl. ሐርቶ ፡

ደቂቅ ፡ Kind ብ ፡ ሕፃናት ፡

Wieder ist der Singular durch den Plural übersetzt. Die äthiopische Form ሕፃናት ፡ ist noch heute im literarischen Amharisch gebräuchlich.

መድበሉ ፡ sie versammelten sich
ተጋብኡ ፡ » » »
አንገለጉ ፡ » » » } ብ ፡ ተከማቹ ፡

ደብር ፡ Berg ብ ፡ ተራራ ፡

መድበራ ፡ Wüste ብ ፡ ምድረ ፡ በዳ ፡

መድበራ ፡ ist Fremdwort aus dem Syrischen.

ደቤር ፡ vgl. ሐርቶ ፡

ድቡት ፡ geeignet, günstig
ጽሚት ፡ in Ruhe, bedacht, heimlich } ብ ፡ ቀስታ ፡ bedacht, heimlich

ድቡት ፡ ist nicht mit ቀስታ ፡ zu vereinbaren, soweit wir uns nämlich nach den Lexicis richten können. Dillmann fand es in den Glossaren auch nicht wie es hier steht, sondern: ድቡት ፡ ዘ ፡ ድል ድል ፡ ወጽሚት ፡ ዘ ፡ ቀስታ ፡.

ደብተራ ፡ Zelt ብ ፡ ደመና ፡ Wolke

ደመና ፡ stimmt nicht zu ደብተራ ፡, es ist aus ደበና ፡ verschrieben, das »Königszelt« bedeutet.

ተድባብ ፡ vgl. ተሜርጋብ ፡

ደበዩኒ ፡ sie überfielen mich ብ ፡ አስፈገሙኝ ፡

ዲባግ ፡ (= ديباج) buntes Gewand ብ ፡ ሽጻዋ ፡

Meist wird ein goldgewirktes Gewand darunter verstanden.

ደጎረ ፡ ablassen ብ ፡ ፈታ ፡

ደጎንያ ፡ vgl. ዘረባ ፡

ተደንሰ ፡ vgl. ረስሐ ፡

ድንቅው ፡ vgl. ቂቂይ ፡

ድንበፅኩል ፡ Netz, Strick ብ ፡ የጉማሪ ፡ መጽመጅ ፡ Strick des Vogelstellers

ድንባዝ ፡ Gabel ብ ፡ ባላ ፡

አድነነ ፡ sich beugen
አጽነነ ፡ » » } ብ ፡ አዘነበለ ፡

ደንጐላት ፡ Lilie ብ ፡ ሱፍ ፡

ድንጋግ ፡ vgl. ሐይቅ ፡

ድኩፅ ፡ Dünger, Mist ብ ፡ ፋንድያ ፡

ደወል ፡ vgl. ሐይቅ ፡

አድያም ፡ vgl. ሐይቅ ፡		
ደያብሎስ ፡	Teufel, διάβολος	ብ ፡ ግም ፡ der Stinkende, Schmutzige
ዴገነ ፡ vgl. ተለወ ፡		
ዴዴ ፡ vgl. ትሔ ፡		
ድድ ፡	Basis	ብ ፡ የግድግዳ ፡ እራስ ፡
ድድቅ ፡	Zufall	ብ ፡ ድንገት ፡
ግብት ፡	»	
ደደክ ፡	Niederung	ብ ፡ ደጋ ፡
		አዳጎ [ሂ ፡ ይ ፡]
ደጎብያ ፡	Eidechse	ብ ፡ ያንባጣ ፡ ልጅ ፡
ደጋን ፡	krumm, holperig	ብ ፡ ጐጻጕጽ ፡
ደጎን ፡ vgl. ስቅመንድሮስ ፡		
ደጐጸ ፡	schlagen	ብ ፡ ጐሸመጠ ፡
አስተዳጐጸ ፡ vgl. አስተዋደየ ፡		
ደፈነ ፡ vgl. ሰወረ ፡		

ገ ፡

ዘይገሃግሃ ፡	der sie hindert · Kommt zweimal vor.	ብ ፡ የሚከለክላት ፡
ጎል ፡	Stall, Hürde	ብ ፡ ግትም ፡[1]
		ግዖሂ ፡[2] ይ ፡
ገለበበ ፡ vgl. ለበጠ ፡		
ተገልበበ ፡	sich verhüllen	ብ ፡ ተከናነበ ፡
ገለወ ፡ vgl. ለበጠ ፡		
ጌልያ ፡ vgl. ሐመር ፡		
አንገልጉ ፡ vgl. መድበሉ ፡		
ግልፎ ፡	Götzenbild	ብ ፡ የተቈረጸ ፡ ጣዖት ፡
ጕሕሉት ፡ vgl. ኂጣን ፡		
ግሕሠ ፡ vgl. ቤተ ፡		
ተግሕሠ ፡	sich zurückziehen, weggehen, fliehen	ብ ፡ አገለለ ፡
ጕሕቈ ፡	altersschwach werden	ብ ፡ ጋርዣ ፡[3]
ግሔ ፡	Klippdachs	ብ ፡ ሽኮኮ ፡
አግመረ ፡	enthalten	ብ ፡ ቻለ ፡

[1] Nicht zu belegen. [2] Verschrieben aus ግዕ ፡ früher ግኅጽ ፡, heute ግጥ ፡. [3] So in Schoa, sonst ዣዣ ፡.

ግሙራ ፡ ኢ ፡ niemals
ኢምንት ፡ » } ብ ፡ አካቶ ፡
አግሙስ ፡ vgl. ሕልቀት ፡
ገሙን ፡ vgl. ረስሐ ፡
ግማድ ፡ Abschnitt ብ ፡ ቁራጭ ፡
ገሠሠ ፡ berühren ብ ፡ ዳሰሰ ፡
ጐሥጓ ፡ kochen ብ ፡ ፈላ ፡
ገራህት ፡[1] Feld
ጉርን ፡ » , Tenne } ብ ፡ እርሻ ፡
ገራሐኪ ፡[2] dein (fem.) Preis ብ ፡ ዋጋሽ ፡
ገረረ ፡ vgl. ተኰነነ ፡
ገረረ ፡ kommt zweimal vor.
ገሪሳት ፡ vgl. ሰናስለ ፡
ጉርን ፡ vgl. ገራህት ፡
ጉርጓ ፡ Kehle ብ ፡ ጉረሮ ፡
ጐረጓዩ ፡ vgl. ሦዐ ፡
ናንገርግር ፡ wir drehen uns ብ ፡ እንከለል ፡
ገሬፍ ፡ Netz, Angel ብ ፡ መረብ ፡
ግብ ፡ Brunnen ብ ፡ ጕድጓድ ፡
ገበ ፡ Rippe, Seite ብ ፡ ጐድን ፡
ገብረ ፡ vgl. ረሰየ ፡
ገብር ፡ Diener, Sklave ብ ፡ ወንድ ፡ ባርያ ፡
መስተገብር ፡ vgl. ሐረሳዊ ፡
ግብት ፡ vgl. ድድቅ ፡
ግብነት ፡ Käse ብ ፡ አይብ ፡
ገብአ ፡ vgl. ተመይጠ ፡
ተጋብአ ፡ vgl. ተመድበሉ ፡
ጉባኤ ፡ vgl. ሐርቶ ፡
ገበዝ ፡ vgl. ሐይቅ ፡
ጐነኰ ፡ vgl. አለደ ፡
ገነየ ፡ vgl. ተኰነነ ፡
አግነየ ፡ unterwerfen, bändigen ብ ፡ አስገዛ ፡
ገዛሂ ፡ ይ ፡
ጐንደየ ፡ bleiben ብ ፡ ዘገየ ፡

---

[1] H. ገራኅራት ፡. [2] H. ገራኅኪ ፡.

ተጐናደየ ፡ zurückhaltend, würdevoll sein — ብ ፡ ተንደደ ፡

ምጕንጳ ፡ Köcher — ብ ፡ ጕራንጕር ፡

ጕራንጕር ፡ steht in meiner Vorlage, in Guidis amharischem Lexikon steht ጐራንጐሬ ፡, Dillmann fand in den Glossaren ጕራጕራ ፡.

ገንጸለ ፡ ändern, umstürzen } ብ ፡ ገለበጠ ፡
ገፍትአ ፡ » » } አጠፋፂ ፡ ይ ፡

ግንፋል ፡ vgl. ማኅፈድ ፡

ጋእዝ ፡ vgl. ሀበኽ ፡

ግዕዝ ፡ vgl. ባሕርያ ፡

ግዑዝ ፡ frei — ብ ፡ ሐራ ፡

ገዘመ ፡ vgl. መተረ ፡

አግዘዘ ፡ umgeben — ብ ፡ ጋረጐለ ፡[1]

ገዝፈ ፡ dick sein — ብ ፡ ደነደነ ፡

ጐየ ፡ vgl. ነትዐ ፡

ግዩር ፡ vgl. ነግድ ፡

ጌራ ፡ Hehn — ብ ፡ እራስ ፡ ቀንር ፡

ጌሰ ፡ vgl. አሌለየ ፡

ገይሶ ፡ vgl. ወልታ ፡

አንጌጊ ፡ ich schweife herum — ብ ፡ እቅበዘበዛለሁ ፡

ጋዳ ፡ vgl. መሐና ፡

ገደላ ፡ Leiche — ብ ፡ ጥምብ ፡

ጕድብ ፡[2] Axt — ብ ፡ ገጋጦ ፡

ጐድዐ ፡ vgl. ለከፈ ፡

ገደፈ ፡ vgl. መነነ ፡

ጉጋ ፡ Eule? — ብ ፡ ቁንጫ ፡ Floh?

Dillmann fand dieselbe Zusammenstellung in den Glossaren. Sie ist offenbar unrichtig und mag auf einen alten Fehler zurückreichen, der schon in der gemeinsamen Quelle vorlag. Aus ጉጋ ፡ ist das amharische ጉጕት ፡ geworden, das auch Eule bedeutet.

ጕጕአ ፡ beeilen, eilig, betreiben — ብ ፡ ቸኰለ ፡

ግጋፂ ፡ Schrecken, Furcht — ብ ፡ ፍርሃት ፡

ገጽ ፡ Gesicht — ብ ፡ ፊት ፡

ገፍትአ ፡ vgl. ገንጸለ ፡

ጕጠት ፡ vgl. መጕመሥሥ ፡

---

[1] H. ጀገመለ ፡. [2] H. ጉደብ ፡.

ጠ ፡

ጠል ፡ leichter Regen ብ ፡ ዝናም ፡

አንጠልፀ ፡ ausstrecken ብ ፡ ጋረደ ፡

መንጠላዕት ፡ Vorhang, Schirm ብ ፡ መጋረጃ ፡

ጣሕሉ ፡[1] sein Satz, Bodensatz ብ ፡ አተላው ፡

ጥሕረ ፡ vgl. ረአመ ፡

ጠለቁኪ ፡ ich habe dich (fem.) verachtet ብ ፡ ሰላቸሁሽ ፡

ያጠርኦ ፡ er läßt ihn schreien ብ ፡ ያስጮኸዋል ፡

አጥረየ ፡ kaufen ብ ፡ ዋጀ ፡ ገዛ ፡ ይ ፡

ትጠሰየኒ ፡ du vernichtest mich ብ ፡ ትደመሰሰኝ ፡ አለህ ፡

In Guidis amhar. Lex. ist dazu die Bedeutung »vernichten, zertreten« zu ergänzen.

ጥቃ ፡ neben, bei ብ ፡ ጽመት ፡[2]

ጥቅም ፡ vgl. ማኅፈድ ፡

አጥባት ፡ Brüste ብ ፡ ጡቶች ፡

ጠብሑ ፡ vgl. ሦዑ ፡

ጠቢብ ፡ vgl. ኬንያ ፡

ዘጠበጠበ ፡[3] der erfahren ist ብ ፡ ያበጃጀ ፡

Die Bedeutung von ያበጃጀ ፡ ist nach ጠበጠበ ፡ zu ergänzen oder muß es als falsche Übersetzung angenommen werden.

ጥብጣቤ ፡ Peitsche ብ ፡ የላህም ፡ ገመድ ፡ Riemen aus Kuhhaut

ጥእጠእ ፡ vgl. መዓርዒር ፡

ተጠውመ ፡ gebogen sein ብ ፡ ተጠቀለለ ፡

ጠዋይ ፡ gekrümmt ብ ፡ ጠማማ ፡

ጥዕመ ፡ Kosten ብ ፡ ቀመሰ ፡

ጣዕዋ ፡ Kalb ብ ፡ እምቦሳ ፡

ጥዕየ ፡ vgl. ሐይወ ፡

ጠግዓ ፡ fest sein ብ ፡ ደረቀ ፡

Zu ጠግዓ ፡ wird die Bedeutung von ደረቀ ፡ hinzugefügt werden müssen, also »trocknen, trocken sein«. Dillmann und Aleka Taje fanden es in den Glossaren gleichfalls so vor.

ጠፈር ፡ Decke, Dach, Bedeckung ብ ፡ ግገር ፡ Wand

Ungenaue Übersetzung, wenn nicht zu ጠፈር ፡ Wand zu ergänzen ist. Dillmann fand es in den Lexicis in derselben Übersetzung.

---

[1] H. ጣህሉ ፡. [2] Nicht zu belegen. [3] H. ዘጠበጠበ ፡.

ጸ :

ጸልዮን : vgl. ሞቅሕ :

ጸ : ፀ :

Die beiden Buchstaben fasse ich zusammen, weil es in den meisten Fällen nicht möglich ist, sich für den einen oder anderen zu entscheiden. Sie wurden schon in sehr früher Zeit im Äthiopischen in ganz gleicher Weise ausgesprochen und infolgedessen in der Schrift gleichwertig gebraucht.

ጽሉል : finster
ጽሙም : taub
} ብ : ደንቆሮ : taub

ጽሉል : ist durch Jer. 6, 10 hereingekommen als Übersetzung von ערלה אזנים.

ጽልሑት : vgl. በቀል :
ጸልቦ : vgl. ሰሊብ :
ጸላኢ : vgl. ዕድው :
ጸለወ : kochen — ብ : ቀቀለ :
ጸልዕ :[1] Wunde — ብ : ቍስል :
ጸላዕት : vgl. በአት :
ጸለየ : vgl. አስተምሐረ :
ፃማ : vgl. ስራሕ :
ተጸምሀየየ : vgl. መጽለወ :
ተጸመመ : sich taub stellen — ብ : አደናቆረ :
ጽሙም : vgl. ጽሉል :
ፀምር : Wolle — ብ : ብዝት :
ጽሚት : vgl. ድቡት :
አጽምአ : horchen, hören — ብ : አደመጸ :
ጽምው : vgl. ሀዱእ :
ጸማዕት : vgl. በአት :
አጽሐሰ : vgl. ኬደ :
ጻሕብ : Becken — ብ : ዋድያት :
አጽሐበ : vgl. አንጠየ :
ጽሕው : aufwachen — ብ : ነቃ :
መጽሔት : Spiegel — ብ : መስታዮት :
ዕሑድ : zart — ብ : ልህም :[2]
መጽሐፍ : Schrift, Erzählung — ብ : ወግ :
ቁጽርሂ[3] : ይ :

[1] H. ጽልዕ :. [2] H. ልም :. [3] H. ቀጥር :.

መጽመድ ፡[1] Riemen ብ ፡ መጫኛ ፡

ፀር ፡ vgl. ዕድው ፡

ጽርሕ ፡ Thalamus, Palast ብ ፡ ጫጉላ ፡
ቤተ ፡ ንጉሥ ፡ ይ ፡

ፀርቅ ፡ vgl. ብልባሌ ፡

ጸርጎ ፡ vgl. 1. ጸውዓ ፡ 2. ረአመ ፡

ጽሩዕ ፡ vgl. ሀካይ ፡

ጸረፈ ፡ lästern ብ ፡ ሰደበ ፡

ጽስጥቂስ ፡ vgl. ሜዓ ፡

ጸቈን ፡ vgl. ቅጽር ፡

ጸቃውዕ ፡ አያያት ፡ ብ ፡ የማር ፡ ወላላ ፡

Diese Stelle schöpft aus Ex. 16, 31, da heißt es vom Manna: ወጣዕሙ ፡ ከመ ፡ ኢያት ፡ መዓር ፡ eine andere Lesart ist: ኢያያት ፡ im hebräischen Texte steht וטעמו כצפיחת בדבש = Honigkuchen. Der äthiopische Text faßt es als reinen Honig auf.

ጸበል ፡ Staub ብ ፡ ትብያ ፡

መጽብሐዊ ፡ Steuereinnehmer ብ ፡ አስገባሪ ፡ ሹም ፡

Hier ist zu verbessern ሹምሂ ፡ ይ ፡ = Beamter.

ጸብረ ፡ vgl. የብሰ ፡

ጸበርት ፡ das Laub der Palme ብ ፡ ቅጽሉ ፡

ጽቡብ ፡ schwach ብ ፡ ደካማ ፡

ፀበተ ፡ schwimmen ብ ፡ ዋኘ ፡

ጸባኢ ፡ Krieger
ያርብሕ ፡[2] Gigas } ብ ፡ አርበኛ ፡

ተዋብአ ፡[3] Krieg führen ብ ፡ ተዋጋ ፡[4]

አጻብዕ ፡ Finger ብ ፡ ዓቶች ፡

ተጸንሰ ፡ vgl. ነድየ ፡

ተጽናስ ፡ Armut ብ ፡ ንዴት ፡

አጽነነ ፡ vgl. አድነነ ፡

ጽኑዕ ፡ vgl. ክቡር ፡

አጽንዓ ፡ vgl. አንዘ ፡

ጽንጉን ፡ Schmutz, Unreinheit
ጽንጉፍ ፡ schwer } ብ ፡ ጉድፍ ፡ Unreinheit

ጽንጉፍ ፡ gehört nicht in diesen Zusammenhang, es ist eine Verschreibung aus ጽንጉን ፡ (solche Doppelschreibungen unterlaufen

[1] H. መጽመድ ፡. [2] H. ያርብሀ ፡. [3] H. ተዋብዓ ፡. [4] H. ተወጋ ፡.

dem Schreiber mitunter aus Unachtsamkeit); oder es war dem Schreiber die Bedeutung von ጽንጉፍ ፡ nicht bekannt, so daß er das Wort des Gleichklanges wegen für synonym hielt und darum hierher schrieb.

ያጸንጸውኒ ፡ sie zerdrücken mich — ብ ፡ ይጠግዝዙኛል ፡

ጽንፍ ፡ vgl. ሐይቅ ፡

ጽንፍርት ፡ Fallstrick — ብ ፡ ወንቀራብ ፡

ፃእፃእ ፡ embryo, abortus — ብ ፡ ሺል ፡[1]

ያረ ፡ tragen — ብ ፡ ተሸከመ ፡

ጸወበ ፡ ganz leeren — ብ ፡ ጨለጠ ፡

ዐወን ፡ vgl. ምስማክ ፡

አጽዋን ፡ vgl. ቅጽር ፡

ጸውዓ ፡ rufen
ጸርኀ ፡[2] » } ብ ፡ ጸራ ፡

ጸዕለ ፡[3] schmähen — ብ ፡ አክፋፋ ፡

ፃዕር ፡ vgl. ስራሕ ፡

ጸግነ ፡ belasten — ብ ፡ ጫነ ፡

ጸዕፍ ፡ Most — [ብ ፡] ጉሽ ፡ ጸጅ ፡

ጼሐ ፡ vgl. ቀጽዐ ፡

አፄነወ ፡ riechen, wittern — ብ ፡ አሸተተ ፡

ፄዋ ፡ vgl. ምህርክ ፡

ፂያት ፡[4] Wiese, Weide — ብ ፡ መስክ ፡

ጽድቅ ፡ vgl. አማን ፡

ጼደናታት ፡ — ብ ፡ መጋኛ ፡
ጉሥምትኒ ፡ ይ ፡

ጼደናታት ፡ übersetzt Dillmann mit »Waldgottheiten«. Er fand es aber auch unter den Namen von Krankheiten. Es scheint, daß man die Bedeutung von መጋኛ ፡ (Kolik) ergänzen kann. ጉሥምት ፡ bedeutet »Schmerz, Brustfellentzündung, Husten.«

ጸደፍ ፡ vgl. ቀልቀል ፡

ጹግ ፡ vgl. በቀል ፡

ጸገወ ፡ vgl. መጠወ ፡

ጽጉ ፡[5] Fackel — ብ ፡ የጨራሮ ፡ መብራት ፡

Vor ጽጉ ፡ fehlt መንትወ ፡ wie es Joh. 18, 3 steht.

ጽጌ ፡ Blume — ብ ፡ አበባ ፡

ጽጐጉ ፡ Straße, Platz — ብ ፡ ያጽር ፡ ሜዳ ፡

[1] H. ሸል ፡. [2] H. ጸርሐ ፡. [3] H. ጸአለ ፡. [4] H. ፀአት ፡.
[5] H. ጹጉ ፡.

ፃፄ ፡	Motte	ብ ፡ ብል ፡
ተጸፍረ ፡	verflochten sein	ብ ፡ ተታታ ፡
አጽፋር ፡	Nägel	ብ ፡ ጽፍሮች ፡
ጽፉቅ ፡	dicht, eng	ብ ፡ ጭንቅ ፡
ጽዑቅ ፡	» »	
መቅዓን ፡	enger Ort	
ጽፍነት ፡	Quersack	ብ ፡ አቆማዳ ፡

ፈ ፡

ፋል ፡	Omen (Wortgeklingel)	ብ ፡ በጆሮ ፡ የሚነገር ፡

ፋል ፡ vgl. በድል ፡

ፈላሲ ፡ vgl. ነግድ ፡

ፍልሱፍ ፡ vgl. ኬንያ ፡

ፊላቅ ፡ vgl. ማኅፈድ ፡

ፌሎን ፡ vgl. ርኳም ፡

ፈለክ ፡ vgl. ኢዮር ፡

ፈለየ ፡ vgl. ሌለየ ፡

ፈለግ ፡	Bach	ብ ፡ ወንዝ ፡

ፈለጠ ፡ vgl. ሌለየ ፡

ፌማ ፡ vgl. ኬንያ ፡

ፍሥሓ ፡	Freude, Trost	ብ ፡ ለገና ፡

ለገና ፡ ist in den Lexicis nicht zu belegen. Vielleicht ein altes, damals nur dialektisch gebrauchtes, heute ganz verschwundenes Wort oder aus einem anderen abessinischen Dialekte.

ፋሬስ ፡ vgl. ማኔ ፡

ፍርቃን ፡ vgl. ሥራይ ፡

ፍርዛዜ ፡ vgl. ነፈርዓጽ ፡

ፍርፍርት ፡	Wachtel	ብ ፡ ድርጭት ፡
ንትፋሰስ ፡	wir losen	ብ ፡ እንሻየት ፡

ተፋሰሰ ፡ bedeutet auch »micare digitis«, ein altes abessinisches Spiel. እንሻየት ፡ ist in den Lexicis nicht zu belegen, in den Glossaren freilich kommt es vor. Es könnte aus እንሻወት ፡ verschrieben sein, das gleichfalls ein Spiel spielen bedeutet. Die Form ንትፋሰስ ፡ steht aber so Joh. 19, 24, wo es »losen« bedeutet, da würde ሸወተ ፡ nicht stimmen. Auch Aleka Taje gibt keinen Aufschluß darüber.

ፍቅር ፡	Liebe	ብ ፡ ውድ ፡ Liebe
ዕርቅ ፡	Dankbarkeit	
ሰላም ፡	Friede, Heil	

ዕርቅ ፡ und **ሰላም ፡** decken sich nicht genau mit **ውድ ፡**, aber die Begriffe dieser Art fließen ja oft durch- und ineinander, so daß die Übersetzung ungenau wird.

ፍቁር ፡ vgl. **ማኅፈር ፡**

ፈቃር ፡ Priesterkutte, Skapulier **ብ ፡ ሕባኔ ፡**

ፍቅዓት ፡ Wunde **ብ ፡ መግመስ ፡**

ፍቅድ ፡ vgl. **ጎልቀ ፡**

ፈትለ ፡ ወርቅ ፡ Goldfaden **ብ ፡ ሸቦ ፡**

ፈትሐ ፡ vgl. **ሰዐረ ፡**

ፈተተ ፡ Brot brechen **ብ ፡ ቄረሰ ፡**

ፈተወ ፡ vgl. **አብደረ ፡**

ፍቶ ፡ Teil, Portion **ብ ፡ ፈንታ ፡**

Dillmann schreibt **ፍት ፡** fand aber in den Glossaren **ፍቶ ፡**.

ፈነረ ፡ vgl. **ሐጸየ ፡**

ፍና ፡ Weg
ፍኖት ፡ » } **ብ ፡ መንገድ ፡**

ፈከረ ፡ deuten **ብ ፡ ተረጐመ ፡**

ፍያል ፡ *φιάλη*, Schale, Becher **ብ ፡ ጽና ፡**

ፈያት ፡ Räuber **ብ ፡ ቀማኛ ፡**

ፈደየ ፡ lösen, zurückgeben
ዐበጠ ፡ zwingen } **ብ ፡ መለሰ ፡** zurückgeben

ዐበጠ ፡ ist auch in anderen Glossaren **መለሰ ፡** gleichgesetzt, ich kann aber keinen Weg zur Lösung der Schwierigkeit finden, außer man nehme für **ዐበጠ ፡** die Bedeutung von **መለሰ ፡** an, was nicht bewiesen werden kann, soweit uns abessinische Schriften bekannt sind. Es mag auch ein alter Schreib- oder Übersetzungsfehler in der Quellschrift zugrunde liegen.

ፈድፈደ ፡ vgl. **በዝኀ ፡**

ፈጎር ፡ vgl. **ስቅመንድሮስ ፡**

ፍግዓ ፡ vgl. **ነፈርዓጽ ፡**

መፍጽሕ ፡ Beil **[ብ ፡] ድጅና ፡**
መሮሂ ፡ ይ ፡

ፕ ፡

ፒሳ ፡ Pech **ብ ፡ ጨው ፡ ባሩድ ፡** Salpeter, Steinsalz
የቄልቋል ፡ ደምሂ ፡ ይ ፡ Saft des Quequalbaumes

Der Text ist hier ganz verwirrt und wird schwerlich wiederherzustellen sein.

ፓና ፡ Lampe **ብ ፡ ፍና ፡**

ፍና ፡ ist in den Lexicis nicht zu belegen, gehört aber zum selben Stamm wie **ፓና ፡** und **መፍን ፡**, die von dem griechischen *φαίνω*, *φάνος* hergenommen sind und wie äthiopische Wörter behandelt wurden.

Unsichere Stellen.

ሀገር ፡

Darauf folgt **ዕሑድ ፡ ብ ፡ ልሀም ፡**. Eine Gleichsetzung von **ሀገር ፡** und **ልሀም ፡** ist nicht möglich. Es ist hier das passende amharische Wort hinter **ሀገር ፡** vergessen worden.

ተሐወለ ፡ ተአንተለ ፡/ ተጸመመ ፡ ብ ፡ አደናቆረ ፡. Nach **ተአንተለ ፡** ist eine Lücke, es gehört nicht zum folgenden. **ተሐወለ ፡** läßt sich wieder mit **ተአንተለ ፡** nicht vereinigen, es ist wohl aus **ተሐወሰ ፡** verschrieben, das wie **ተአንተለ ፡** »sich aufregen« bedeutet.

አመንትአ ፡ **ብ ፡ አከከ ፡** schaben

አመንትአ ፡ findet sich bei Aleka Taje, fehlt aber bei Dillmann.

መገጸ ፡ ነዓወ ፡ ብ ፡ አደነ ፡

መገጸ ፡ ist nirgends zu belegen, wenn es aus **መገሠ ፡** verschrieben ist (was man leicht annehmen kann), so ist eine Lücke da, das amharische Wort fehlt.

ምስሐብ ፡ extraktio **ብ ፡ ብጀታ ፡**

ብጀታ ፡ ist nicht zu belegen.

ሰቀየ ፡ ቀፈጸ ፡ ከሠተ ፡ ቀልዓ ፡ ብ ፡ ገለጸ ፡

Das zu **ሰቀየ ፡** gehörige amharische Wort ist vergessen.

ሳኔር ፡ ኢዮር ፡ ፈለክ ፡ ብ ፡ ሰማይ ፡

Hinter **ሳኔር ፡** ist eine Lücke, die man vielleicht nach Aleka Taje ergänzen darf: **የተራራ ፡ ስም ፡**.

ሰደይ ፡ ብ ፡ ጥዑም ፡

ሰደይ ፡ ist möglicherweise der Gottesname, **ጥዑም ፡** stimmt aber nicht damit überein.

ይቀለየን ፡ er verbrennt uns
ይርሰሐሰሐን ፡ er klagt uns an
} **ብ ፡ ይወቃቀስናል ፡** er klagt uns an

ታረምየ ፡ sie dörrt es **ብ ፡ ትተኩሰዋለች ፡**

ታረኩሰዋለችሂ ፡ ይ ፡ sie befleckt es, mindert seinen Wert. Die Stelle ist ganz verderbt. Zu **ይቀለየን ፡** fehlt das amharische Wort. Nach **ትተኩሰዋለች ፡** fehlt ein äthiopisches Wort mit seiner amharischen Übersetzung, das zu **ታረኩሰዋለች ፡** stimmt. Auch die Reihenfolge ist verwirrt. **ታረምየ ፡** wird nach **ይቀለየን ፡** gestanden haben, **ይርሰሐስሐን ፡** wird mit den zu **ታረኩሰዋለች ፡** gehörigen Wörtern zusammengestanden haben.

አቀምጢዎ ፡ das Feld bestellen ብ ፡ አበጃጅቶ ፡ machen lassen

Hier ist vielleicht bei አበጃጅቶ ፡ etwas ausgefallen, wie »Feldarbeit«. Sonst ist die Stelle nicht zu erklären.

ቀጸጠ ፡ winken ብ ፡ አጣ ፡ entbehren

Hier ist eine Lücke zwischen den beiden Wörtern. Zu ቀጸጠ ፡ würde ጠቀሰ ፡ stimmen.

በለዝ ፡ ብ ፡ አምድ ፡

Das Wort steht 3. Reg. 7, 7; in der amharischen Bibel steht auch wie hier ዓምድ ፡ Säule. Dillmann gibt das griechische βολώς an.

ቤርስክታን ፡ βερσεχθάν 1. Reg. 68, 11. ብ ፡ ተርዶ ፡ Nicht zu belegen.

አባህኩ ፡ ብ ፡ የበግዕ ፡ አውራ ፡ Bock, Widder

አባህኩ ፡ ist vielleicht verschrieben aus አባግዕ ፡.

ቲቢሳ ፡ ብ ፡ ሸምበቆ ፡ Schilf

ቲቢሳ ፡ ist nirgends zu finden; ተቢሳ ፡ bedeutet »Band, Binde«. Dann wäre hier eine Lücke oder ein Übersetzungsfehler.

ንንቆባተት ፡ ብ ፡ አራትያ ፡ ወርጅ ፡ Armband

ንንቆባተት ፡ ist in keiner Weise zu erklären.

ናደብ ፡ ብ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡

Aus den Bibelstellen nicht zu erklären, vielleicht aus einer mißverständlichen Tradition?

መንግሥት ፡ ቀበር ፡ በድን ፡ ብ ፡ እሬሳ ፡

Nach መንግሥት ፡ ist eine Lücke.

መንፈስ ፡ ብ ፡ ረቂቅ ፡ ሰማይ ፡

Die Stelle ist mir unerklärlich.

እመበለት ፡ Witwe (steht ohne Übersetzung), heißt aber heute ebenso.

ታኤዙ ፡ ትገንዙ ፡

Die Stelle ist unerklärlich.

ዘተክህልከኒ ፡ ብ ፡ የዋጀኸኝ ፡

ተክህለ ፡ bedeutet »an Macht übertreffen«, ዋጀ ፡ »loskaufen, erwerben«. Zur näheren Bestimmung von ክህለ ፡ wird im äthiopischen Text ein Wort gestanden haben, das mit ዋጀ ፡ wahrscheinlich übereinstimmte.

አኮሰ ፡ bewegen, vermischen ብ ፡ አማሰለ ፡ gleich machen, bessern

Wahrscheinlich ein Fehler in der Übersetzung des betreffenden Textes.

መውጠልዝ ፡ ብ ፡ መጽረብያ ፡

Fehlt bei Dillmann, es bedeutet »Axt«. Stamm unbekannt.

አዕዳል ፡ መጸጼት ፡ ብ ፡ የላፋ ፡ ማስ ፡

Der Text ist verdorben. **አዕዳል ፡** bedeutet »Obergewand«. **መጸዪት ፡** wird als »δέρματα ὑακίνθινα« angegeben. **የላፋ ፡ ማስ ፡** gibt keinen Sinn und ist wohl aus **የተላፋ ፡ ማስ ፡** verschrieben, das bedeutet: »ein abgezogenes Fell«. Eine Verbesserung des Textes ist nicht möglich.

ከርደ ፡ ብ ፡ ሐቀፈ ፡

ዕደው ፡ steht allein

ያኖስ ፡ **ብ ፡ ወደፈኑ ፡**

Dillmann fand es mit **ዐንበሳ ፡** »Löwe« übersetzt, ebenso Aleka Taje. Danach würde es »Löwe« bedeuten und stimmte nicht zu **ወይ ፈት ፡**, das »Kalb« bedeutet. Es ist entweder eine Lücke oder ein Fehler aus Unkenntnis.

ግርዳድ ፡ **ብ ፡ እንግርዳድ ፡**

Nicht zu belegen.

መግዝዕ ፡ ጠሶት ፡ ፍሪዳ ፡

መግዝዕ ፡ bedeutet »gemästet«. **ፍሪዳ ፡** ist amharisch und bedeutet Kalb. Zu **መግዝዕ ፡** könnte man also »Mastkalb« ergänzen. **ጠሶት ፡** ist nirgends zu belegen.

አጥራቂ ፡ scissos vel laceratos testiculos habens.

ፈጸንት ፡ disenteria **ብ ፡ ቅዘን ፡**

ተቅማጥኒ ፡ ይ ፡

Zu **አጥራቂ ፡** fand Dillmann einmal die Übersetzung **ተቅማጥ ፡**, andere Belege für die Richtigkeit dieser Annahme gibt es nicht.

ጸበርት ፡ ከሩዝ ፡ ጸልዐ ፡ usw. **ብ ፡ መስቀል ፡**

Nach **ጸበርት ፡** ist wohl eine Lücke anzunehmen, denn es bedeutet: »Palmzweig« und kann nicht mit **መስቀል ፡** in Verbindung gebracht werden.

ጼጎነ ፡ ጸግነ ፡ ብ ፡ ጫነ ፡

ጼጎነ ፡ kann **ጼሐ ፡** c. suff. 1. pl. sein, dann wäre das entsprechende amharische: **ሐረገ ፡** c. suff. 1. pl. ausgefallen, oder aber es ist eine Verschreibung aus dem folgenden **ጸግነ ፡**, die der Schreiber zu tilgen vergaß.

ፈክትም ፡ **ብ ፡ የወሃ ፡ እናት ፡**

Dillmann fand es auch so in den Glossaren. Belege gibt es weder für das äthiopische Wort noch für seine amharische Übersetzung in unseren Lexicis. Es ist aber wahrscheinlich Fremdwort.

Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika.

Von Friedrich Storbeck.

1. Einleitung.

Abgesehen von kleinen Ausführungen über Ostafrika[1] hat darüber als Arabist nur Marcel Devic in seinem Buche Le pays des Zendjs ou la côte orientale d'Afrique au moyen-âge d'après les écrivains arabes[2] gehandelt. Wenn es auch eine ausführliche Monographie über Géographie, mœurs et productions von Zenǧ ist und in einem Anhange sogar die Animaux légendaires zusammengestellt werden, die nach Ansicht der Araber in Ostafrika vorkamen, so sind jetzt 30 Jahre vergangen, ohne daß es jemand unternommen hätte, die in diesen drei Jahrzehnten herausgegebenen arabischen Geographen (ich erinnere nur an Bd. VI—VIII der Bibliotheca geographorum arabicorum) für Ostafrika zu verwerten, wie besonders die Resultate auf geographischem und kulturgeschichtlichem Gebiete mit den Aussagen der Araber im Mittelalter zu vergleichen. Devic schmeichelt sich nicht, den Gegenstand erschöpft zu haben, sondern sagt am Ende seiner Vorrede: »Eine Monographie dieser Art wird ein leidlich vollkommenes Werk nur durch die Mitarbeit aller derer, die Interesse an diesem Gegenstand haben[3]«; er wundert sich, daß er der erste Arabist ist, der eine solche Studie versuche, schreibt es aber den dürftigen, zerstreuten und oft wenig inhaltreichen Berichten der arabischen Geographen über Ostafrika zu. Daß Geographen sich an dieses »koloniale« Thema noch nicht gewagt haben, liegt daran, daß nur ein Teil der arabischen Erdbeschreibungen übersetzt ist; und Wüstenfeld z. B. hat es ausdrücklich abgelehnt, einen Kommentar oder eine Übersetzung zu »Jacuts geographischem Wörterbuch[4]« zu schreiben, sondern erklärte: »Es wird weit zweckmäßiger sein, die auf einzelne Städte, Gegenden oder Länder bezüglichen Artikel mit Benutzung anderer Geographen und Historiker in besonderen Abhandlungen in eine übersichtliche Darstellung zu bringen, und ich hoffe und wünsche, daß jüngere Orientalisten recht bald solche Arbeiten unternehmen werden.«

Es hat zwar nie an Laien gefehlt, die, ohne etwas von orientalischer Literatur zu kennen, doch davon als von so wenig zuverlässigen und durch

[1] Quatremère z. B. hat in seinen Mémoires histor. et géogr. sur l'Égypte, tom. II, S. 181—189, die über Zenǧ handelnden Stellen bei Masʿūdī übersetzt.

[2] Paris 1883, Hachette et Cie.

[3] Devic S. 13. [4] Leipzig 1866—70, 6 Bde.

orientalisches Beiwerk entstellten Berichten sprechen, daß es sich kaum lohne, damit seine Zeit zu vergeuden. Diesen, die höchstens die germanisch-romanische Literatur kennen und für das Nonplusultra halten, wird es nützlich sein, nur die eine Stelle aus Prutz, »Kulturgeschichte der Kreuzzüge[1]«, S. 52—54 entgegenzuhalten. Trotzdem es Europäer waren, die über die Kreuzzüge, die sie zum Teil selbst mitgemacht hatten, schrieben, sagt Prutz: »Man stelle diesen Arbeiten (der Araber) das Beste an die Seite, was wir Abendländer geschaffen haben, die Araber haben wirklich mehr historischen Geist, mehr politisches Verständnis, mehr Sinn für die Form und die Kunst der Darstellung.«

Als Beispiel für mittelalterliche arabische Geographie verweise ich auf G. Jacob, »Studien in arabischen Geographen«. Heft II enthält »Arabische Berichte über Fulda, Paderborn und Schleswig[2]« und zeigt eine den Umständen nach erstaunliche Beobachtungsgabe der arabischen Reisenden.

Uns Deutsche sollte die Frage nach der Geschichte Ostafrikas deshalb interessieren, weil seit drei Jahrzehnten dort ein Gebiet fast doppelt so groß als unsre Heimat deutsch geworden ist. C. H. Becker-Hamburg schreibt in seinen »Materialien zur Kenntnis des Islam in Ostafrika[3]« betreffs der noch unerklärten Schirazikultur: »Es ist wenig bekannt, welch herrliche Bauten aus jener Epoche erhalten sind. Hier würde eine archäologische Grabung von größtem wissenschaftlichen Werte sein. Ist es doch deutscher Boden, dessen Vorgeschichte es zu entschleiern gilt.« Dieser Appell an uns Deutsche hat mich zwar nicht veranlaßt, dieses auch die Vorgeschichte Deutsch-Ostafrikas berührende Thema zu behandeln, aber hat mir doch noch mehr Freude zu dieser Arbeit gegeben. Vorliegende Abhandlung auf »Deutsch«-Ostafrika einzuschränken, ging nicht an, weil die Quellen so reichlich doch nicht fließen, anderseits ist es auch nötig, um ein naturgetreues Bild von der damaligen Küste und Zeit zu bekommen, die ganze Küste von Kap Guardafui bis Kap Correntes zu berücksichtigen. Eine Einleitung in die Geographie der Araber vorauszuschicken, halte ich nicht für nötig. An kleinen Abhandlungen führen in dieses Gebiet ein Vivien de Saint-Martin: Un chapitre de géographie orientale au moyen-âge du VIIe au XVe siècle, fragment d'une histoire inédite de la géographie aus den Annales des voyages, Paris 1867. Devic, L.-Marcel: Coup d'œil sur la littérature géographique arabe au moyen-âge, Paris 1882. Über die geographischen Wörterbücher der Araber Reinauds Sitzungsbericht: Notices sur les dictionnaires géographiques arabes, Paris 1861. Eine Inhaltsangabe der Bibliotheca geographorum arabicorum mit Appunti e cenni critici geben Guido Cora e C. A. Nallino im Cosmos di Guido Cora, serie II volume XII fascicolo II, Torino 1894/95. Doch neben diesen kleinen Schriften orientiert am gründlichsten die große Introduction générale à la géographie des Orientaux par Reinaud, Paris 1848, der Einleitungsband zur Géographie d'Aboulféda.

---

[1] Berlin 1883. [2] Berlin 1892.

[3] Bd. I, Heft 2 des »Islam«, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Straßburg 1910.

Ehe wir an das Thema selbst gehen, dürfte hier der Platz für einige geschichtliche Bemerkungen über die Zeit vor dem 9. nachchristlichen Jahrhundert wie über die Portugiesenzeit sein. Lange bevor Araber und Griechen Ostafrika erwähnen, erzählen uns Inschriften und Papyri aus dem Niltal von Expeditionen der Ägypter nach dem Puntlande, das nach einigen im Somalilande, nach anderen noch weiter südlich zu suchen ist. Erstere Ansicht finden wir bei Lieblein, »Handel und Schiffahrt auf dem Roten Meere in alten Zeiten nach ägyptischen Quellen[1]«; E. Glaser, »Die Abessinier in Arabien und Afrika[2]«; Gasparro, »La Somalia Italiana nell' antichità classica[3]« und anderen; während Carl Peters in seinem »Goldlande des Altertums[4]« Punt mit den südafrikanischen Goldfeldern in Rhodesia identifiziert.

Ptolemäus und Cosmas sind dann die ersten Griechen, die Ostafrika namentlich erwähnen. Vom 9. Jahrhundert n. Chr. ab findet sich der Name Zenğ bei den arabischen Geographen.

Als Vasco da Gama 1498 nach Umseglung des Kaps der guten Hoffnung an der Ostküste Afrikas entlang fuhr, fand er schon in der Gegend des Wendekreises des Steinbocks Spuren eines Kulturlebens vor und je weiter er nach Norden fuhr, desto deutlicher wurde es ihm, daß er es mit einer Bevölkerung zu tun hatte, die total von der der Westküste verschieden war. Die genähten Fahrzeuge der Mohammedaner waren mit Kompassen, Quadranten und Seekarten versehen. Illustrieren wir den Kulturzustand der ostafrikanischen Küste durch folgende Sätze aus Bittner und Tomaschek: »Die topographischen Kapitel des türkischen Seespiegels Moḥīṭ[5]«: »Im Hafen von Mombasa traf Vasco da Gama nicht nur Pilotos Mouros, sondern auch Handelsleute aus Habesch und Indien, in Melinde nahm er für die Fahrt nach Malabar einen Meister der Schiffahrt, einen Moʿallim, namens Canâ aus dem indischen Lande Guğerāt, in seine Dienste; dieser zeigte ihm eine Karte aller indischen Küsten, auf welcher rechtwinklig sich schneidende Längs- und Breitenstriche, alle sehr dicht nebeneinander, aber keine Diagonalen und Loxodrome verzeichnet waren. Als Vasco dem Lotsen einen großen Astrolaben aus Holz und andere aus Metall zeigte, welche zur Höhenmessung der Sonne dienten, versicherte jener, daß die Piloten im Roten Meere sich solcher Instrumente bedienten, dagegen hätten die Schiffer aus Guğerāt und Indien zur Bestimmung der Polhöhen aus dem Höhenstande der zirkumpolaren Gestirne ein aus drei Latten bestehendes Instrument.« »Cabral nahm aus Melinde zwei Pilotos Guzerates für seine Indienfahrt mit. Tristan da Cunha folgte bei seiner Fahrt von Mozambique zur Nordwestküste von Madagaskar den Weisungen des Zenğpiloten Bogima; Affonso de Alboquerque bediente sich bei der Untersuchung der Küsten und Inseln des Persischen Meeres bis ʿOmān der Beihilfe und der Karten des kundigen nâkhodà ʿOmar aus Hormuz.« Was soll diese ganze Aufzählung? Sie soll zeigen, daß wir uns unter der Ostküste Afrikas zur

[1] Christiania 1886. [2] München 1895. [3] Palermo 1910.
[4] München 1902. [5] Wien 1897.

Zeit des Auftretens der Portugiesen, aber auch wohl schon lange vor dieser Epoche, eine sehr zivilisierte Gegend vorzustellen haben.

Über diese Ende des 15. Jahrhunderts einsetzende Portugiesenzeit haben wir die vorzügliche kritische Bearbeitung von Justus Strandes »Die Portugiesenzeit in Deutsch- und Englisch-Ostafrika[1]«, welchem Buch ich zur Illustrierung der arabischen Berichte viel entnommen habe. Etwas ähnliches für die Vorportugiesenzeit gibt es außer dem 1883 erschienenen Devicschen Buch nicht. Diese Vorportugiesenzeit oder Araberzeit des Mittelalters vom 9. bis 14. Jahrhundert auf Grund der Berichte der arabischen Erdbeschreiber soll hier dargestellt werden, besonders was die geographische und kulturgeschichtliche Seite anlangt.

Haben wir vorhin die Güte der arabischen Quellen gelobt, so gilt das bei der Beschreibung von außermuslimischen Ländern mit Einschränkung. Friedrich Stüwe sagt über diese Eigentümlichkeit in seinen »Handelszügen der Araber unter den Abbassiden durch Afrika, Asien und Osteuropa[2]«: »Wenn man für diese fortdauernd gleiche Beschreibung aber auch darin noch einen Grund finden könnte, daß der Orientale nie gern innerhalb der Grenzen seiner wirklichen Kenntnisse bleibt, sondern diese durch Bildung seiner Phantasie zu ergänzen sucht, so müssen um so mehr die sich gleichbleibenden Erzählungen von Ländern auffallen, die sie auf ihren Handelszügen berührten, mit deren Völkern sie verkehrten und welche sie dessenungeachtet im 9. wie im 14. Jahrhundert mit denselben Grenzen, ja, mit denselben Worten darstellen; ich kann keinen anderen Grund dafür finden, als daß diese Länder, wie man bei einer aufmerksamen Lektüre finden wird, nur solche sind, welche nie zum arabischen Reich gehört haben, noch dem Islam unterworfen wurden, wenn sich dieser gleich über sie verbreitet hatte. Die weiten Strecken Mittelasiens, wie die Inseln des indischen Meeres, die südlichsten Länder Afrikas, Sofala und das Feenland Wakwak, wie die Länder um die Ostsee sind diesen versteinerten Beschreibungen unterworfen, und wir werden keineswegs fehlgehen, wenn wir den Bakuwi, Ibn el Wardi für diese Gegenden als ebenso gute Quellen in bezug auf unsere Arbeit betrachten als den Ibn Haukal, Masudi usw. aus dem 10. Jahrhundert.«

Das muß vorausgeschickt werden, um einen zu ernüchtern, wenn man hört, daß der Name Zenǧ bei 2—3 Dutzend arabischer Geographen sich findet. Trotz der sogenannten »versteinerten Berichte« ist aber doch ein Fortschritt wahrzunehmen, besonders bei denen, die sich von Augenzeugen berichten ließen oder gar diese Gegenden selbst besucht hatten.

2. Name und Etymologie von Zenǧ.

Der Name Zenǧ findet sich zum ersten Male bei Ptolemäus, dann im 6. Jahrhundert bei Cosmas Indicopleustes, also bei Griechen. Ptolemäus spricht von Ζιγγις ἀκρα oder Ζηγγιστα ἀκρα[3], Cosmas von Ζιγγιον[4]. Da der

[1] Berlin 1899. [2] Berlin 1836, S. 8. [3] Ptol. geogr. I. 17, 9: IV. 7, 11.

[4] The Christian topography of Cosmas Indicopleustes edited with geographical notes by Winstedt, Cambridge 1909, lib. II 88 A und B.

Name Zenǧ dann erst am Ende des 9. Jahrhunderts bei den arabischen Geographen auftaucht, liegt die Vermutung nahe, daß die Araber ihn aus der »Geographie« des Alexandriners übernommen haben. Doch ist es wenig wahrscheinlich, daß das Wort Zenǧ, das seit Ende des 9. Jahrhunderts bei fast allen arabischen Erdbeschreibern als lange bekannt erscheint, griechischen Ursprungs ist. Die drei Konsonanten lassen vielmehr auf arabische Abstammung schließen; auch daß der Vokal zweifelhaft ist, wäre ein Argument für diese Ansicht. Freytag in seinem Lexicon Arabico-Latinum[1] gibt die doppelte Lesart Zanǧ und Ziǧ, und die anderen Wörterbücher tun das gleiche oder entscheiden sich für die eine oder andere. Auffallend ist, daß Ptolemäus schon das Wort mit η oder ι schreibt, während Cosmas nur ι hat. Daher ist hier bei der Transkription der zwischen a und i liegende Vokal e gewählt. Die Wurzel z-n-ǧ, die in der Bedeutung »Durst haben« vorkommt, wird nichts mit Zenǧ zu tun haben, wenn es die Lexika auch unter diesen drei Radikalen aufführen. Denn Zenǧ mit »Durst haben« etwa wegen der äquatorialen Lage des Landes zusammenzubringen, wäre gezwungen. Der Name kommt bei den Arabern meist in Verbindung mit bilād, arḍ und baḥr vor. Obgleich Pluralbegriff und Landes- und Volksname zugleich, findet sich auch der Plural zunūǧ wie al-hunūd von al-hind.

Mit der Identifizierung des in alten indischen Quellen vorkommenden Çankha mit Zenǧ, Zanzibar ist Kapitän Wilford in seinem Aufsatz: »An essay on the sacred isles in the West[2]«, nicht durchgedrungen, da unter diesem Çankha wohl das Zāneǧ, Zābeǧ der Araber zu verstehen ist, also Hinterindien mit seinen Inseln.

In »Pays des Zendjs«, S. 16, macht Devic auf ein Verbum zange'a im Äthiopischen aufmerksam mit der Bedeutung des griechischen βαρβαρίζειν. Zenǧ wäre dann die Bezeichnung eines Kulturvolkes, wie der Abessinier, für die um sie her wohnenden unzivilisierten Völker, ein Brauch, den wir auch bei Griechen, Römern, Arabern u. a. finden. Der den Eingeborenen Südafrikas von den Holländern gegebene Name Hottentotten hat ja auch die Bedeutung des βαρβαρίζειν.

Noch andere, zu denen Devic gehört, wollen den Namen aus dem Malaiischen herleiten und machen dafür auf die im Gebiet des Indischen Ozeans oft vorkommende Endung -bār aufmerksam. Dieses -bār, das sich in Zanzibār, Nikobār, Malabār usw. finde, bedeute sowohl Reich wie Küste. Doch was heißt Zenǧ im Malaiischen? Diese Frage ist damit noch nicht beantwortet.

Dieselbe Endung -bār findet sich auch in der persischen Form des Namens Zenǧ. Bei Jāḳūt finden wir zum erstenmal die erweiterte Form Zanǧabār[3], die auch Ḳazwīnī gebraucht, nur hat er als Perser die Schreibweise Zankbār. Jāḳūt, der aus persischen Schriften Material für sein geographisches Wörterbuch mit zusammensuchte, hat allein diese Form

[1] Halle 1830—37, 4 Bde.

[2] Asiatic Researches, tom. VIII, 245—375.

[3] IV, 502. Artikel, Merka.

Zanǧabār statt gut persisches Zangbār (mit persischem Gāf). Ḥāfiẓ hat Ostafrika Zang (mit Gāf) geschrieben, doch hat er diese kürzere Form wohl des Metrums wegen gewählt[1]. In der Bibl. Geogr. Arab. I hat die persische Version des Iṣṭaḫrī, die von de Goeje mit E bezeichnet wurde, durchgängig statt arabisches Arḍ az-zanǧ das persische Zankbār. Der letzte Bestandteil ist einfach Suffix zur Bildung von Substantiven des Ortes, die eben nicht nur mit der uns aus der Geographie Persiens bekannten Endung -stān, sondern auch mit -bār gebildet werden[2]. Doch was bedeutet Zenǧ? Burton[3], Stuhlmann[4], Strandes[5] und andere erklären Zenǧ = Land der Schwarzen: sie gehen mit dieser Erklärung auf die von dem portugiesischen Historiker Barros (Decadas da Asia I, II, 205) gegebene Deutung des Namens zang = die Schwarzen und bār = das Land zurück. -bār ist Suffix, wie wir gesehen haben, hat aber mit dem arabischen barr = Festland, Land nichts zu tun. Was die Übersetzung Zang = die Schwarzen anlangt, so ist sie nicht von der Hand zu weisen. Nach Vullers (Lexicon Perso-Latinum[6], tom II, S. 153 ff.) scheint doch in zang und den davon abgeleiteten Formen etwas der Begriff des Schwarzen mit zu liegen, wenn zang auch nicht das gewöhnliche Wort für schwarz im Persischen ist. Hat doch der Araber auch neben dem bilād az-zenǧ für die Sudanbewohner die besondere Bezeichnung Bilād as-sūdān »Land der Schwarzen[7]«. Und das ist zu beachten. Stuhlmann führt in seinen »Beiträgen zur Kulturgeschichte von Ostafrika«, S. 857, eine Bemerkung E. Sachaus an, zenǧ sei ein arabisches und kein persisches Wort und bedeute nicht schwarz, sondern bezeichne speziell die dunklen Bewohner Afrikas. Für beide Behauptungen gibt er aber keinen Beweis.

So müssen wir bei der Deutung aus dem Persischen = Negerland stehen bleiben, bis man eine andere bessere Ableitung geben kann.

3. Lage und Grenzen des Landes und Meeres von Zenǧ.

Eine scharfe, bis auf Grad und Minuten bestimmbare Abgrenzung des Landes und Meeres von Zenǧ wird wegen der wenig exakten Ausdrucksweise der arabischen Geographen nicht gelingen; denn jeder grenztes fast, soweit er eigenes bringt, etwas anders ab. Daher wird es am praktischsten sein, chronologisch die Aussagen über diesen Gegenstand folgen zu lassen[8].

---

[1] Joh. Gildemeister, De rebus indicis Bonnae 1838, S. 144 ff.

[2] Salemann und Shukowski, Persische Grammatik, Berlin 1889, § 82a.

[3] R. F. Burton, Zanzibar, city, island and coast, 2 vol., London 1872, vol. 1, 125.

[4] F. Stuhlmann, Beiträge zur Kulturgeschichte Ostafrikas, Bd. X, Deutsch-Ost-Afrika, Berlin 1909, S. 857.

[5] Strandes, S. 91. [6] Bonnae 1862, 2 tom.

[7] Vgl. unsere Bezeichnung von Bantuneger und Sudanneger.

[8] Wenn hin und wieder Stellen vorkommen, die mit diesem Kapitel nichts zu tun haben, so ist es deshalb geschehen, weil z. B. ein besonderes Kapitel über Krankheiten nicht viel mehr als die in Afrika häufig vorkommende Krätze enthalten würde, und daher sind in diesem Abschnitt einige Unika mit untergebracht worden.

Ptolemäus spricht von Ζηγγιστα ἄκρον oder ακρα, was der Gegend südlich vom Kap Guardafui entspricht. Doch wird er auch eine Gegend oder Volk gleichen Namens am Osthorn Afrikas gekannt haben, wie wir das auf europäischen Karten aus dem Mittelalter finden[1]. Cosmas scheint unter Ζιγγιον einen Teil des Indischen Ozeans zu verstehen. Denn er schreibt in den schon angegebenen Stellen: »Das Rote Meer und der Persische Golf ergießen sich beide aus dem sogenannten Zingion gegen den südlichen und östlichen Teil der sogenannten Berberia.« »Das sogenannte Zingion kennen die, die das indische Meer befahren, als jenseits des Weihrauchlandes, der sogenannten Berberia liegend, die der Ozean umspült, der von da in die beiden Meerbusen (Rotes Meer und Persischer Golf) eindringt.« »Einst segelten wir nach dem inneren Indien und waren ein wenig über Berberia hinausgekommen, von wo man darüber hinaus Zingion erreicht, denn so nennt man τὸ στόμα τοῦ Ὠκεανοῦ, da sahen wir zur Rechten eine Menge Vögel usw.« Nach Cosmas' eigener Definition wäre Zingion dann das, was die Araber später den »südlichen Teil des Meeres von Zenǧ« nannten. So haben wir schon bei den beiden Griechen eine starke Differenz bei dem Worte Zenǧ.

Ende des 9. Jahrhunderts finden wir dann das Wort bei dem arabischen Geographen Ibn Ḫordāḏbeh in seinem Kitāb al-masālik wal-mamālik[2]. Praktische Gesichtspunkte bestimmten den Kalifen al-Muʿtamid, den damaligen Postmeister von Medien Ibn Ḫordāḏbeh zu veranlassen, ein »Buch der Wege und Provinzen« zu schreiben, das das damals bekannte geographische Material in bündiger Form zusammenfassen sollte. Als Chef des postes standen ihm neben vielen mündlichen Berichten die Archive offen, weshalb die späteren Erdbeschreiber häufig auf ihn zurückkommen. »Überdies war der Verfasser fortdauernd bemüht, sein Werk zu verbessern und zu vervollständigen. Die Spuren dieser Tätigkeit lassen sich über vier Jahrzehnte bis 885/86 nachweisen[3].« Als in einem Handbuch für Staatsbeamte des muslimischen Reiches wird das ferne Ostafrika nur beiläufig erwähnt. Bei der Schilderung von ʿAden als einem der Haupthäfen des indischen Meeres sagt er: »Man findet dort weder Getreidefelder noch Viehherden, aber man kann Amber, Aloeholz und Moschus haben und alle Waren aus Sind (am Indusdelta). Indien, China, Zenǧ, Abessinien, Persien, Baṣra, Dschidda und Suēs. Dieses Meer (an dem ʿAden liegt) ist das große östliche Meer, das ausgezeichneten Amber hervorbringt und Zenǧ, Abessinien und Persien bespült[4].« Bei der Zusammenstellung von Krankheiten, die einem in bestimmten Gegenden zustoßen, heißt es von Ostafrika: »Wer

---

[1] Vgl. die Karten von Afrika in A. E. Nordenskiöld, Periplus an essay on the early history of charts and sailing directions, Stockholm 1897.

[2] Edidit de Goeje, Lugduni Batavorum 1889 (B. G. A. VI.).

[3] P. Schwarz, Die ältere geographische Literatur der Araber in Hettners Zeitschrift für Erdkunde 1897, IX, 137—146.

[4] B. G. A. VI, S. 61.

ins Land Zenğ kommt, bekommt sicher die Krätze[1].« Daß die Lesart von C[2] az-zābeğ falsch ist, ergibt sich nicht nur aus der richtigen Lesung von A und B und dem fragmentarischen Charakter von C, sondern auch aus der richtigen Wiederholung der Stelle bei Ibn al-Faḳīh und Ibn Roste. Wie die Krätze heutzutage in ganz Afrika vorkommt, so auch damals schon, denn Edrīsī berichtet auch aus dem Sudan bei den Zaġāwas von dieser Hautkrankheit[3]. So ist Devics Zweifel, ob nicht statt Zenğ Zāneğ oder Zābeğ zu lesen sei, hinfällig geworden. Im

10. Jahrhundert

mehren sich die Erdbeschreibungen. Da tritt uns zuerst das »Buch der Länder« von Ibn al Faḳīh[4] entgegen, von dessen Leben wir sonst nichts wissen. Bei ihm erscheint wieder die Stelle über die Krätze, aber er spricht nicht nur über spezielle Krankheiten, sondern auch über die Wirkungen des Klimas verschiedener Länder auf Körper und Geist. »Wer von Irak nach Zenğ kommt, hört auf, solange er dort ist, traurig zu sein, ja wenn er viel von ihrem alkoholischen Getränke und dem Kokosnußwein zu sich genommen hat, ist er wie unsinnig[5].« Dieses aufgeräumte Wesen der Bewohner Ostafrikas war bei den Arabern sprichwörtlich geworden: »Beim Türken kennt man kein Bezahlen seiner Schuld, beim Römer keinen Mut, beim Ḫazaren keine Scham und beim Zenğen keine Traurigkeit«, sagt Plato[6]. Die schwer verständlichen Worte auf S. 296—297 sind bis jetzt umgangen worden. Eingangs wie am Schluß der Stelle wird von einem Fisch Barastūğ gesprochen, der zu gewissen Zeiten von der Ostküste Afrikas nach dem Tigris käme, so daß die dazwischen stehende nautisch-geographische Notiz sich wie ein Einschub ausnimmt. Bei Ḳazwīnī, der allem Anschein nach aus Ibn al-Faḳīh diese Züge des Barastūğ entlehnt hat, findet sich von einer solchen Zwischenbemerkung nichts. Verstand er diese Stelle auch nicht? oder ist es eben ein später Zusatz? Nachdem Ibn al-Faḳīh den Fisch aus Liebe zum Süßwasser den Tigris hinaufkommen läßt[7], fährt er fort: »und das wissen alle Seeleute, und sie glauben, daß was zwischen Baṣra und ʿOmān liegt, weiter ist als was zwischen Baṣra und Zenğ, und darin täuschen sich die Leute, sie glauben, daß China weiter ist als das

[1] S. 170 vgl. über Krätze bei den Suaheli C. Velten, Sitten und Gebräuche der Suaheli, Göttingen 1903, S. 246.

[2] Über die Abkürzung dieser Handschrift vgl. B. G. A. VI Préface XIII—XVIII; in dieser Arbeit liegen immer die Abkürzungen aus de Goejes B. G. A. zugrunde.

[3] Edrīsī, Description de l'Afr. et de l'Esp. par Dozy et de Goeje, Leiden 1866, S. 34.

[4] Edidit de Goeje, Lugd. Bat. 1885 (B. G. A. V).

[5] S. 118. Da kurz vorher von der Krätze in Ostafrika die Rede war, liegt die Konjektur ğaribān statt ḥazīnan nahe: wer nach Zenğ kommt, wird krätzig.

[6] S. 330.

[7] Es scheint sich um eine Art Seelachs zu handeln, der ja zur Laichzeit weit die Flüsse hinaufzieht, vgl. auch Edrīsī trad. par Jaubert, Paris 1836 (in dem Recueil de voyages et de mémoires vol. V u. VI), vol. V, S. 32.

Meer von Zenǧ usw.«. So wie das dasteht, gibt es keinen Sinn, denn wer nach Zenǧ will, muß doch an ʿOmān vorbei. Sollte statt ʿOmān ʿAden zu lesen sein, so könnte die Küstenschiffahrt von Baṣra nach ʿAden schon länger dauern, als wenn man mit Nordostmonsun direkt auf Zenǧ zuhält. Oder das zweite al-baṣra wäre ein Versehen, indem die Fahrt Baṣra–ʿOmān vielleicht mit der Distanz ʿOmān–Zenǧ verglichen werden sollte. Aber der Möglichkeiten, den Text verständlich machen zu wollen, gibt es noch viele. De Goeje bemerkt zu der Stelle haec verba obscuriora sunt, probabiliter manca und schlägt als forte legendum vor: »und sie glauben, daß, was zwischen China und ʿOmān liegt, weiter ist, als was zwischen Baṣra und Zenǧ liegt, und darin täuschen sich die Leute, sie glauben, daß die Entfernung zwischen ʿOmān und China weiter ist als das Meer von Zenǧ«. Dann wird wieder ohne jede Überleitung über die Fahrt auf dem Meere von Zenǧ gesagt: »Das Meer von Zenǧ ist ein tiefer, weiter Kanal[1] (ḫafīr) mit großen Wellen, und auf diesem Meere weht ein heftiger Wind, und von ʿOmān nach Zenǧ braucht man zwei Monate, und da das Meer tief, der Wind stark und die Wellen groß sind und gute Handelsartikel im Lande Zenǧ wenig, so läßt man die Segel nicht herunter, und ihre Fahrt geht wie die »Bogensehne« und nicht wie der »Bogen der Sehne«, und sie kennen keine Schwielen, und die Fahrtdauer nach Zenǧ auf ihm ist kürzer.« Im Glossarium zu Ibn al-Faḳīh, S. XLIII bringt de Goeje eine andere Lesart v. Kremers. Zu den Worten al-kanab wal-makā bemerkt der Herausgeber in einer Fußnote addidi voc.; pro al-kanab codd. al-ḫab (B. al-ḥabb). Kremer will nun auf Grund des Wortes al-ḫab den richtigen Text dadurch herzustellen suchen, daß er al-ḥabb = Spindel, Spule, Walze konjiziert und mit Log übersetzt, dem Instrument zum Messen der Fahrgeschwindigkeit eines Schiffes. »Dann ergibt sich die Korrektur von al-makā von selbst, denn Log und Uhr sind unzertrennlich zur Messung, das eine fordert das andere.« Er nimmt al-makā aus al-bankān oder al-bank verschrieben an, persisch bängān oder pänk, d. i. Sand- oder Wasseruhr und erklärt diese Stelle: »Da die Segel nicht eingezogen werden (während der Fahrt mit dem Monsunwind), und da sie in gerader Linie fahren und nicht im Bogen und da sie das Log und die Sanduhr nicht kennen (also die Fahrgeschwindigkeit nicht messen können), so sind (für sie) die Tage der Fahrt nach Ostafrika näher (d. i. die Zeit erscheint ihnen kürzer).« De Goeje schließt sich dieser Konjektur nicht an, indem er bestreitet, daß die arabischen Seeleute Log und Sanduhr nicht gekannt hätten und findet es sinngemäßer, die Stelle mit manus callo non obducuntur wiederzugeben. So schwer verständlich diese ganze Stelle ist, so ist sie für die Geschichte der Nautik wichtiger als für die Geographie Ostafrikas.

In derselben Zeit (erste Hälfte des 10. Jahrhunderts) schrieb der uns sonst unbekannte Ibn Roste[2]. Er gibt selber an, daß er Ibn Ḫordāḏbeh

---

[1] Der Periplus (edidit B. Fabricius, Leipzig 1883) spricht auch § 25 von einem Kanal.

[2] Edidit de Goeje, Lugd. Bat. 1892 (B. G. A. VII).

gelesen hat[1], und so kehrt denn auch bei ihm die Stelle über die Krätze wörtlich wieder[2]. Bei der Beschreibung des Indischen Ozeans wird als westliche Grenze der Golf von ʿAden im Norden und das Land Zenǧ im Süden angegeben[3]. Im Anfange dieses Kapitels war an die hinter dem Ptolemäischen Ζιγγις ἄκρα liegende Landschaft erinnert worden. Ibn Roste ist der erste, der S. 88 das Land der Berber von einer Art Zenǧ bewohnt sein läßt. Meint er damit die dort sitzenden Hamiten oder ist er mit dieser Angabe von Ptolemäus abhängig? Wer nach Zenǧ will, fährt er dann fort, muß den östlichen Teil des großen Meeres durchqueren und dann im Westen auf den Ort von Ostafrika zuhalten, wo er hin will. Und wer nach Kalah will, muß ostwärts fahren, und wer von da wieder nach Westen will, kommt in die Gegend der Finsternis, wo es nur 6 Stunden am Tage hell ist, bis er Ostafrika erreicht hat.

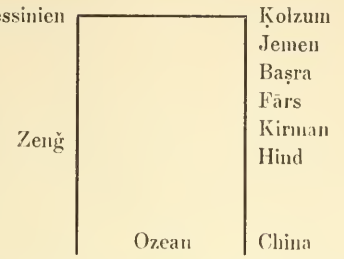
In Iṣṭaḫrīs Kitāb al-masālik al-mamālik[4] findet sich die erste kartographische Darstellung. Die erste seiner 19 Karten zeigt das indische Meer; die sehr grob gezeichnete ostafrikanische Küste läßt deutlich eine Nord-Südrichtung erkennen und es ist auf ihr, wenn sie auch sonst nichts nützt, von der später behaupteten stark östlichen Richtung des Südens Afrikas nichts zu sehen. In der Einleitung seines Buches bemerkt Iṣṭaḫri ausdrücklich, die Länder der Schwarzen im Westen, die Beǧa und die Zenǧ nicht behandeln zu wollen[5], weil nicht zum muslimischen Reich gehörig. Die Breite der Erde, die er als eine Linie von Norden nach Süden sich laufend denkt, geht auch durch das Land der Schwarzen und Zenǧ[6]. Bei der großen Ausdehnung des Landes Zenǧ wie des Gebietes, was hinter dem Lande der Römer liegt, sagt er weiter, ist es unmöglich alle die einzelnen Seen und Flüsse dort namentlich aufzuführen[7]. Eine direkte Grenzbestimmung hat er S. 11: »Abessinien liegt nach dem Roten Meer zu und das ist das Meer von Fārs, und seine Grenze hört beim Lande Zenǧ auf und bei der Wüste zwischen Nubien und dem Roten Meer wie bei Beǧa und der unwegsamen Wüste. Zenǧ ist länger als das Land der Schwarzen und stößt an kein anderes Reich als Abessinien und liegt Jemen, Fārs, Kirmān und schließlich Indien gegenüber.« Was soll das heißen, das Rote Meer ist das Meer von Fārs? E liest den Relativsatz »das Rote Meer, das das Ende von Fārs ist«, und de Goeje schlägt in seinen Addenda et Emendanda folgende Lesart vor: »huwa lisān baḥr fāris, das Rote Meer ist ein Meerbusen des Meeres von Fārs«. Daß Zenǧ Jemen, Fārs, Kirmān und sogar Indien gegenüberliegt, ist uns zunächst befremdlich, ein Blick aber auf die beigegebene schematische Zeichnung seines baḥr fāris mit den dazugesetzten Namen klärt sofort die Behauptung, Zenǧ liege auch noch Indien gegenüber.

---

[1] S. 149. [2] S. 83. [3] S. 87.

[4] Edidit de Goeje, Lugd. Bat. 1870 (B. G. A. I). Der Faksimiledruck des Gothaer Kodex mit 19 Karten unter dem Titel Liber climatum ed. Dr. Moeller. Gotha 1839.

[5] S. 4. [6] S. 7. [7] S. 8.



Die Gleichsetzung des Roten Meeres mit dem Meere von Fārs braucht kein Versehen zu sein, sondern ist eine mit der Karte vom Indischen Ozean stimmende Aussage; denn von einem Roten Meere ist in seiner Karte überhaupt nichts zu sehen. Iṣṭaḫrīs Karten sind von verschiedener Güte; während auf der erwähnten Tafel des baḥr fāris nichts vom Meer von Ḳolzum zu sehen ist, ist es auf der Karte von Ägypten so gut gezeichnet, daß es jeder auf den ersten Blick findet. Doch über die Komposition des Buches und der Karten Iṣṭaḫrīs wird bei Ibn Ḥauḳal noch die Rede sein. Folgende Bemerkung ist wieder klarer und exakter: »Dem inneren Jemen gegenüber heißt das Meer das von ʿAden, bis es über ʿAden hinausgeht, dann wird es Meer von Zenǧ genannt bis nach ʿOmān, wo es sich dann nach Fārs wendet, und hier verbreitert sich das Meer so, daß seine Ausdehnung nach dem Lande Zenǧ 700 Parasangen betragen soll. Das Meer ist finster und schwarz, und man sieht nichts darin. Wenn du ʿOmān passiert hast und zu den Grenzen des Islām gekommen bist und es bis gegen Serendīb durchfahren hast, wird es Meer von Fārs genannt, und es ist sehr breit im Süden der Länder von Zenǧ[1].« S. 36 findet sich als neue Bemerkung noch: »Es ist die Nachricht zu mir gekommen, daß es in einigen Teilen von Zenǧ kalte Gegenden gibt, in denen die Zenǧ weiß sind, und ihr Land ist unreinlich, wenig bevölkert und wenig kultiviert, außer was in der Nähe von Häuptlingssitzen liegt.«

Ibn Ḥauḳal[2] aus Baġdād hat in seinem Buch Kitāb al-masālik wal-mamālik Iṣṭaḫrī nur neu und etwas verbessert herausgegeben, so daß wir in diesem Buche nichts Neues finden. In der Einleitung zu seinen Selections from arabic geographical literature[3] entwickelt de Goeje folgende Ansicht: Iṣṭaḫrīs Buch sei eine zweite, erweiterte Ausgabe der Geographie von Abū Zaid al-balḫī, die aus Karten mit kurzen Beschreibungen bestand. Diese Arbeit habe Iṣṭaḫrī seiner Erdbeschreibung einverleibt, ohne den Namen zu nennen. Ibn Ḥauḳal habe diese und jene Verbesserungen an der Arbeit seines Freundes vorgenommen und zwanzig Jahre später sogar eine zweite Ausgabe des Iṣṭaḫrī veranstaltet, bei der er einige Kapitel gänzlich umgearbeitet habe, während andere unverändert blieben, wenn nicht gar gekürzt wurden. Wenn nicht alle 19 Karten Iṣṭaḫrīs von Abū Zaid

[1] S. 31—32.

[2] Edidit de Goeje, Lugd. Bat. 1873 (B. G. A. II).

[3] Leiden 1907, Nr. VIII der Semitic study series ed. by Gottheil and Jastrow

übernommen sind, so würde man bei der Verschiedenartigkeit derselben fragen müssen, ob sie eigenes Produkt Abū Zaids oder nur von ihm gesammelt sind.

In den ʿAǧāib al Hind oder Merveilles de l'Inde[1] (erste Hälfte des 10. Jahrhunderts) finden sich neben Seemannsgeschichten über Indien, den indischen Archipel und China auch einige über Zenǧ. Betreffs des westlichen Teiles des Indischen Ozeans heißt es da: »Die Seeleute sind der Meinung, daß das Meer von Berberā 700 Parasangen lang ist und auf der Fahrt nach Zenǧ am Wege liegt; es ist eins der gefährlichsten Meere und an der einen Seite von Zenǧ liegen Inseln, und auf ihnen befinden sich Flüsse, wie man sagt, mit starkem Gefälle. Die Schiffe durchfahren es in 6 oder 7 Tagen[2].« Die Zahl von 700 Parasangen, die wir hier zum zweiten Male treffen, wird später wiederkehren. 700 Parasangen in einer knappen Woche zu durchfahren, wo dieses Meer als eins der gefährlichsten bezeichnet wird, geht schlecht an. Interpretieren wir diese Angaben aber so, daß er beim Meer von Berberā zugleich das von Zenǧ mit einrechnet, so ist die Längenangabe für die Küste von 12° nördl. Breite bis 20° südl. Breite nicht zu viel und mit den 6 bis 7 Tagen ist nur die Fahrtdauer durch das Meer von Berberā im engeren Sinne, also etwa bis 4° nördl. Breite gemeint[3].

Absichtlich ist bis jetzt Masʿūdī († 956) übergangen, der größte Reisende des 10. Jahrhunderts und nach Ibn Baṭūṭa wohl überhaupt, dessen Reisen in seinen Murūǧ aḏ-ḏahab, Prairies d'or[4] auf uns gekommen sind. Es ist daher schwer einzusehen, wie P. Schwarz in dem schon angeführten Aufsatze über »Die ältere geographische Literatur der Araber« seine Darstellung mit Moḳaddasī hat abschließen können. Doch das mag an seiner Definition von »älterer geographischer Literatur« liegen, und dann kann man nichts dagegen haben, wenn er Moḳaddasī als den »durch seine scharfe Beobachtung und umfassende Kenntnisse bedeutendsten unter den älteren Geographen der Araber« bezeichnet. Masʿūdī aber mit unter folgenden Schlußsatz zu gruppieren, geht doch nicht an: »Unter diesen (älteren) Geographen ist er (Moḳaddasī) zugleich der letzte. Nach ihm kommen die Erdbeschreiber, denen die Büchergelehrsamkeit an erster Stelle steht, vielbelesene, fleißige Sammler, doch Epigonen. Der unablässig fortschreitende politische Verfall der moslemischen Staaten drückte eben gar bald auch dem Geistesleben sein Siegel auf.« Freilich hat Masʿūdī die geographische Literatur seiner Zeit studiert und uns so zahlreiche Fragmente von Büchern, die nicht auf uns gekommen sind, überliefert, aber er

---

[1] Leiden 1883—86, texte par v. d. Lith, trad. par Devic.

[2] S. 113—114.

[3] Vgl. Ibn Baṭūṭa, texte arabe, accompagné d'une trad. par Defrémery et Sanguinetti. Paris 1853—59, 4 vol., vol. II, S. 180, wo Ibn Baṭūṭa für seine Reise von Zeilaʿ nach Maḳdischū 14 Tage angibt.

[4] Texte arabe et trad. par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris 1861—77, 9 vol.

rüft diese alten Werke mit Hilfe seiner aus Autopsie geschöpften reichen Erfahrung, was bei seiner verhältnismäßig sehr ausführlichen Schilderung von Land und Leuten von Zenǧ sehr willkommen ist.

In Masʿūdīs Kitāb at-tanbīh wal-išrāf[1] ist einige Male Zenǧ so allgemein erwähnt, daß für diese Arbeit wenig abfällt. Am Anfang des Buches gibt er als die Grenzen des zweiten Klimas das Meer von ʿOmān und Šiḥr, den sich bis Aden hinziehenden Sandgürtel, die Inseln von Zenǧ und Abessinien an[2]. Was man alles unter dem Namen des abessinischen Meeres ruppierte, zeigt die Stelle S. 51, nämlich das Meer von China, Sind, Indien, Zenǧ, Baṣra, al-Obolla, Fārs, Kirmān, ʿOmān usw. Als Quellgebiet des Nils nennt er das sich weithin ausdehnende Mondgebirge, es nimmt seinen Anfang von den Wohnsitzen der Zenǧ bis nach Sofālat az-Zenǧ und der Insel Ḳanbalū, die von Muslimen bewohnt wird, und nordwärts bis an das Land Berberā und Ḥafūnī[3]. S. 224 ergänzt die vorigen Zeilen noch: »Zenǧ liegt gegen das Mondgebirge zu hinter dem Äquator, und dort befinden sich auch die Nilquellen[3].«

In den Prairies d'or I, 230 ff. wird dann noch näheres über das abessinische Meer mitgeteilt. Seine Länge, sagt Masʿūdī, von den äußersten Grenzen Abessiniens bis zum fernen China beträgt 8000 Meilen, seine Breite 700 Meilen, an andern Stellen nur 1900 Meilen. Da die Araber Küstenschiffahrt trieben, läßt sich die Längenbestimmung nachrechnen, und sie stimmt ungefähr; wo aber haben die Seeleute die Messung größter und kleinster Breite im indischen Meer vorgenommen? Daß diese Zahlen nur ungefähre Angaben sind, sagt Masʿūdī selbst, ist aber dessen sicher, daß es auf der Erde kein größeres Meer als das abessinische gibt. Weiter kommt er dann speziell auf die westliche Hälfte des Indischen Ozeans zu sprechen: »Bei Abessinien bildet er einen Golf, der sich bis in die Gegend von Berberā erstreckt, die ein Stück von Zenǧ und Abessinien ist. Dieser Golf ist bekannt als der von Berberā, seine Länge beträgt 500 Meilen, seine Breite 100 Meilen. Die Seeleute durchqueren dieses Meer, um nach der Insel Ḳanbalū im Meere von Zenǧ zu kommen. Seine Wogen gleichen hohen Bergen, und man nennt sie blinde Wogen, weil sie hoch wie Berge und dann tief wie Täler sind, aber sich nicht brechen noch mit Schaum bedeckt sind wie die Wogen der andern Meere. Die Seeleute aus ʿOmān und vom Stamme Azd behaupten, daß es tolle Wellen sind; wenn sie die hohe See erreicht haben und auf den Wogen auf- und absteigen, singen sie dabei: Berberā und Ḥafūnī, wie sind deine Wellen so toll, Ḥafūnī und Berberā, was sind ihre Wogen, wie du siehst!‹ Das Ziel ihrer Fahrt im Meer von Zenǧ ist die Insel Ḳanbalū, was wir schon erwähnten, und das Land Sofāla und Wāḳwāḳ, an den Grenzen von Zenǧ und den tiefsten Teilen dieses Meeres. Die Sīrāfier befahren diese Gewässer und ich selbst bin hier gefahren von ʿOmāns Hauptstadt Senǧār[4] aus mit mehreren nāḫudā von Sīrāf,

[1] Edidit de Goeje, Lugd. Bat. 1894 (B. G. A. VIII), trad. par Carra de Vaux, 1896. [2] S. 32. [3] S. 58. [4] Senǧār verschrieben für Ṣoḥar (vgl. Masʿūdī I, 331 und Abū'lfidāʾ texte, S. 98—99).

d. h. Schiffskapitänen, unter andern Moḥammed ibn Zaidbūd und Ġauher ibn Aḥmed mit Beinamen ibn Sīra, der in diesem Meere später mit Mann und Maus umkam. Das letzte Mal fuhr ich von der Insel Ḳanbalū nach ʿOmān im Jahre 304 auf einem Schiffe, das Aḥmed und ʿAbd al-Ṣamed gehörte, zwei Brüdern des ʿAbd er-raḥīm ibn Ġaʿfar aus Sīrāf-Mīkān, einem Stadtteil von Sīrāf, und beide, Aḥmed und ʿAbd al-Ṣamed ibn Ġaʿfar, haben mit ihren Fahrzeugen Schiffbruch gelitten samt allen, die bei ihnen waren. Als ich das letzte Mal fuhr, war Aḥmed ibn Hilāl, der Sohn einer Tochter des al-Ḳaitāl, Emīr von ʿOmān. Ich bin auf vielen Meeren gefahren, dem Chinesischen, Mittelländischen, Kaspischen und Roten Meer, ich habe zahlreiche Gefahren durchgemacht, aber ich kenne kein gefahrvolleres als das Meer von Zenǧ[1].« Am Schluß des X. Kapitels spricht er nochmals zusammenfassend vom Indischen Ozean mit seinen Sommer- und Wintermonsunen: »Alle Seeleute kennen diese Winde und wissen, wann sie einsetzen; das weiß man durch die regelmäßige Wiederkehr und die lange Erfahrung, und es vererbt sich durch Unterricht und Praxis[2].«

Im III. Band ist noch an zwei Stellen von Grenzen des Landes Zenǧ die Rede. »Wie das Äußerste des Chinesischen Meeres an das Land Korea[3] grenzt, so das Meer von Zenǧ an das Land Sofāla und Wāḳwāḳ, und das ist ein Land, das viel Gold und andere Wunder hervorbringt[4].« Und die andere Stelle, wonach sich die Wohnsitze der Zenǧ erstrecken »von dem Fluß, der vom oberen Laufe des Nil abzweigt, bis zum Lande Sofāla und Wāḳwāḳ. Die Ausdehnung ihrer Wohnsitze und der Bewohner zieht sich hin gegen 700 Parasangen in Länge und Breite, und das Land ist von Tälern, Gebirgen und Sandwüsten durchzogen[5].«

Aus dem

11. Jahrhundert

fehlen uns Nachrichten über Land und Meer Ostafrikas. Edrīsī, der im

12. Jahrhundert

lebte, bringt auch nichts Neues, da er Zenǧ nach Art der Itinerarien abhandelt, also von Norden nach Süden eine Stadt nach der andern beschreibt. Bis Mombassa kennt er die Küste ziemlich gut, dann aber wird seine Darstellung so verschwommen, daß man nicht imstande ist, sich ein klares Bild von seinen Angaben zu machen. Edrīsī denkt sich Ostafrika in seinem südlichen Teil dicht bei Hinterindien liegen; wenn man eben meint, er gäbe eine Angabe über Zenǧ, merkt man in der nächsten Zeile, daß das

---

[1] Masʿūdī I, 231—234.

[2] S. 243. Monsun vom arabischen Verbum wasama eigentlich jemanden mit einem Mal versehen, dann überhaupt bezeichnen, mausimun eine bestimmte Zeit z. B. der Wallfahrt nach Mekka, der Ernte usw., hier der zu bestimmten Zeiten wehende Wind; vgl. mouzon, monção mousson Dozy et Engelmann: Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe S. 317—319.

[3] Zu Sīlā oder Šīlā = Korea, vgl. B. G. A. VI, S. 70 und 170; Sela nach Richthofen, Schumann u. a. (Stuhlmann, S. 850).

[4] III, S. 6. [5] III, S. 7.

Weitere nur auf Hinterindien bezogen werden kann. Zu dieser Verwirrung hat wohl die Ähnlichkeit der Worte Zenǧ Zāneǧ, Zābeǧ und Ḳamar Ḳumār auch noch ein gut Teil beigetragen[1].

Aus dem

13. Jahrhundert

sind die verschiedenen Artikel über unsern Gegenstand in Jāḳūṭs großem geographischen Wörterbuch[2] zu berücksichtigen. Bd. I, S. 21 finden wir das Meer von Berberā gerade so definiert wie in den Ǧāʾib al-Hind: »Es erstreckt sich von Aden bis Sofālat ez-Zenǧ.« Bd. I, S. 501—502 bestimmt Jāḳūṭ die Lage der Länder von »Zenǧ«, wie er punktiert, als südlich gegen, unter dem Kanopus; viele Inseln liegen dort, große und weite, mit viel Gebüsch und Bäumen; aber es sind keine Fruchtbäume, sondern Ebenholz, Sandelholz, Teakholz und Rohrstauden; man sammelt Amber an ihren Gestaden und er wird nur hier gefunden, und die Leute leben hier bescheiden, und es hat mir jemand erzählt, der selbst in diesen Ländern gewesen ist, daß sie den Polarstern des Südens fast mitten am Himmel sehen wie den Kanopus, und nie sehen sie den Bock[3] und nicht immer den Polarstern des Nordens wie die Konstellation des Bären. Jāḳūṭ beschreibt dann eine Himmelserscheinung, von der Devic[4] meint, daß es sich um einen Nebelfleck, wahrscheinlich um eine der beiden Magellanischen Wolken handle. Sie sehen etwas am Himmel in der Größe des Mondes, das einem Schleier, Devic übersetzt ṭāḳatun mit fenêtre ronde) einer kleinen weißen Wolke ähnlich sieht, es verschwindet nicht, noch rückt es von seiner Stelle. Ich habe mehrere Leute darüber gefragt und sie haben es mir nach Wortlaut und Sinn bestätigt. Sie haben auch einen Namen dafür, er ist mir aber nicht mehr gegenwärtig; sie wissen aber auch nicht, was es eigentlich ist.« Dann erstreckt sich das Land Berberā gegen das Gestade von Zenǧ und dehnt sich bis nach Aden aus, während sich dieses Meer weithin erstreckt, bis es sich mit dem Ozean berührt.«

Ḳazwīnī hat in seinen »Denkmälern der Länder« wie in den »Wundern der Schöpfung[5]« wenig Neues, da er besonders aus Masʿūdī und Jāḳūṭ kompiliert hat. Auch von den Geographen des 13.—14. Jahrhunderts soll nur wirklich Neues registriert werden, um nicht zu ermüden. Bei der äußeren Abgrenzung hat Ḳazwīnī doch zwei ihm eigene Stellen. »Abessinien«, sagt er II, 12, »ist ein weites Land, nördlich liegt der Golf von Berberā, im Süden und Osten grenzt es an Zenǧ und im Westen an El-

[1] In Edrīsīs Descript. de l'Afr. et de l'Esp. par Dozy et de Goeje, Leyde 1866, und unerklärlicherweise vom 1. Klima die 6.—10. Sektion ausgelassen, so daß hier nur nach der Übersetzung von Jaubert zitiert werden kann, die eine sehr mäßige Anerkennung erfahren hat, da er besonders bei der Umschreibung der geographischen Namen eine sehr unglückliche Hand gehabt hat.

[2] Herausgeg. von F. Wüstenfeld. Göttingen 1866—70, 6 B.

[3] Dozy, Suppl. I, S. 117: »Al-ǧadja proprement le Chevreau, l'étoile α de la petite Ourse, appelée ordinairement l'étoile polaire, a servi à marquer le septentrion.«

[4] S. 31. [5] Herausgeg. von F. Wüstenfeld. Göttingen, 2 Teile, 1848—49.

Beğa.« II, 14 begrenzt er die Länder von Zenğ: »Sie haben eine Ausdehnung von zwei Monaten, im Norden ist Jemen die Grenze, im Süden die Wüsten, im Osten Nubien, im Westen Abessinien.« Vergleicht man diese beiden Stellen miteinander, wie auch jede für sich, so sieht man, daß Ḳazwīnī sehr schlecht über diese Gegenden unterrichtet war und wohl sehr sklavisch abgeschrieben hat, sonst wären ihm doch von II, S. 12 bis 14 diese Ungenauigkeiten nicht untergelaufen. Da man nicht mit unsern Begriffen von Erdbeschreibung an diese Quellen herantreten kann, so läßt sich die Abgrenzung Abessiniens zwar verstehen, wenn man annimmt, daß die Beğas damals auch links des Nils gesessen haben; viel einfacher aber wird alles, wenn man Ḳazwīnī eines Irrtums um 45° beschuldigt, dann entsteht folgendes Bild: Im Osten Berberāgolf, Süden und Westen: Zenğ, Norden: Beğa. Daß derartige Orientierungsfehler vorkommen, werden wir später noch sehen. Bei den Angaben über Zenğ brauchen wir keinen derartigen Fehler anzunehmen. Wer die Karten eines Jāḳūṭ, Ḳazwīnī u. a. gesehen hat, wird Jemen als Nordgrenze nicht beanstanden, wie auch die zwar nicht direkt östliche, aber doch nordöstliche Lage von Nubien. Denn wie vorstehende Zeilen schon Zenğ als einen sehr dehnbaren Begriff gezeigt haben, so ist das auch bei Nubien, Abessinien, Beğa, den bilād as-Sūdān, Berberā u. a. der Fall. Im

14. Jahrhundert

finden sich bei Abūlfidā'[1] zuerst Längen- und Breitenbestimmungen, zwar nicht bei den Ländern als vielmehr bei Städten. Was Ostafrika anbelangt, so klagt er, daß bei der Größe der Länder und der Menge der Völkerschaften, z. B. Abessinier, Zenğ, Nubier usw., die Nachrichten über sie doch recht dürftig wären[2]. Über den Golf von Berberā sagt er: »Er erstreckt sich nach Osten bis zur Stadt Berberā im Lande Zenğ unter 68° Länge und $6\frac{1}{2}$° oder nach dem Ḳānūn[3] 12° Breite[4].« In der Ausdehnung des Landes Zenğ geht Abūlfidā' wohl am weitesten, denn er scheint das heutige Britisch-Somaliland noch dazu zu rechnen, wie die eben zitierte Stelle zeigt. Ḳarfūna, werden wir später sehen, rechnet er auch zu Zenğ. S. 158 zählt er sogar die sudanischen Zaġāwa mit zu den ostafrikanischen Negern, doch kann diese Bemerkung auch nur ein Versehen sein.

Die folgenden Geographen werden immer mehr von ihren Vorgängern abhängig; statt zu klären, verwirren sie durch ihr Abschreiben aus den verschiedensten Werken sich und uns. So wollen wir, da sie zur näheren Bestimmung von Land und Meer Ostafrikas nichts beitragen, Dimišḳī, Ibn al-Wardī und Ibn Ḫaldūn übergehen. Der große Reisende Ibn Baṭūṭa äußert sich mehr über Städte, Sitten und Gebräuche von Zenğ, als daß wir mit ihm diesen Abschnitt schließen könnten.

Zenğ ist, das können wir wohl deduzieren, ein Sammelname für das, was wir heute »Ostafrika« nennen. Während Mas'ūdī den Anfang von Zenğ vom Webbi Schebeli oder Dschuba an rechnet, womit die

[1] Texte arabe par Reinaud et Mac Guckin de Slane. Paris 1840.
[2] S. 2. [3] Des al-Bīrūnī. [4] S. 25.

Karte des türkischen Seespiegels[1] stimmt, spricht Abūlfidā' von Berberā und Zeila' im Lande Zenǧ. Die Südgrenze ist nicht so starken Abweichungen unterworfen, Sofāla oder Sofāla und Wāḳwāḳ kehren da stetig wieder aus dem einfachen Grunde, weil »darüber hinaus kein Schiff fährt«. Alle die vagen Bestimmungen von Land und Meer von Zenǧ erklären sich daraus, daß Ostafrika, als nicht zum muslimischen Reich gehörig, nur nebenbei abgehandelt wurde und Mas'ūdī und Ibn Baṭūṭa die einzigen waren, die diese Gegenden teilweise bereist hatten. Was Kapitäne von 'Omān und Sīrāf über diese Küste wußten, zeigt ein Blick auf den türkischen Seespiegel mit seinen zahlreichen nautischen Bemerkungen über Kaps, Untiefen usw.[2]. Daß beim Wendekreis des Steinbocks die damalige Schiffahrt aufhörte, bestätigen auch die Karten des Moḥīṭ und der Portugiesen.

Ein Abschnitt aus dem die sämtliche europäische Literatur über Afrika bis 1670 zusammenfassenden Buch von O. Dapper, »Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika«[3] möge den Schluß bilden: »Johan Barros breitet dieses Land (Zangebar) längst der See hin von Cabo das Correntes bis an den Flus Kilmanzi (Dschuba[4]) aus. Aber Sanut, damit er die helfte von Sofala und Monomotapa mit hiesiger Gegend nicht verwürre, setzet seine südlichen Grentzen an die Grentzen dieser zwey Königreiche, oder an den Flus Kuama und die nordlichen an den Flus Kilmanzi: wiewohl es Marmol vom Suden nach Norden zu, bis an das Vorgebürge Guardafen, welches ohngefehr auf der Norderbreite von 12 Graden lieget, ausstrecket; daß es ein zieinlich großes Land sey, erscheinet hieraus: weil es nehmlich die Königreiche Angos oder Angahe, Mangalo, Mozambike, Melinde, Mombaza, Kiloa und etliche andere mehr, auf den Inseln gelegen, begreiffet.«

4. Orographie von Zenǧ.

Die ersten Geographen der Araber erwähnen nichts von Bergen und Gebirgen, vielleicht können wir bei Iṣṭaḫrīs kalten Gegenden, in denen weiße Zenǧ wohnen, an das Gebiet des Kilimandscharo und Kenia denken.

Bei Ibn Ḥanḳal wird die ptolemäische Ansicht über den Ursprung der Nilquelle reproduziert und in diesem Zusammenhange das Mondgebirge aufgeführt[5].

---

[1] Die topogr. Kap. des türkischen Seespiegels Moḥīṭ, herausgegeben von Bittner u. Tomaschek. Wien 1897.

[2] Vgl. auch den zu Beginn unsrer Zeitrechnung verfaßten »Periplus des erythräischen Meeres«, herausgegeben von B. Fabricius. Leipzig 1883. Auch in C. Müller »Geographi graeci minores«, Paris 1855—61, enthalten.

[3] Amsterdam 1670, S. 639.

[4] C. Peters, »Im Goldlande des Altertums«, München 1902, hat eine alte französische Karte beigegeben, nach der ein Fluß zwischen Melinde und Mombassa den Namen Quilmanzi trägt. Er ist stärker als der Dschuba ausgezogen und müßte danach mehr dem Tana als Sabaki entsprechen. Aber diese alten Karten sind wenig exakt.

[5] B. G. A. II, S. XI ein Zusatz zu II, S. 98.

In den ʿAǧāib al-Hind ist von »höher gelegenen Gegenden des Landes Zenǧ« die Rede, was dem ganzen Zusammenhange nach auf das Hinterland von Sofāla-Zenǧ paßt[1]. Jazīd von ʿOmān, Kapitän eines Zenǧfahrers, erzählt folgende Geschichte, die unwillkürlich an den vulkanischen Doppelgipfel des Kilimandscharo erinnert, mit der dazwischenliegenden Senke, er habe in Zenǧ zwei große Berge gesehen und dazwischen ein Tal, das Feuerspuren gezeigt habe mit herumliegenden verbrannten Knochen und Fellen. Er habe hierüber erfahren, daß zu gewissen Zeiten ein Feuer das Tal herabfließe, und wenn Weidevieh oder irgend etwas in der Nähe sei, würde das alles verbrannt. Dieses Feuer käme zu gewissen Zeiten und flösse wie ein Bergstrom herab[2]. Danach ist an Lavaströme zu denken und nicht etwa an Grasbrände.

Das Mondgebirge, das trotz der hier und da gegebenen Gradbestimmung wenig fest zu bestimmende Quellgebiet des Nils, findet sich bei Masʿūdī wieder. Daß Zenǧ nach ihm gegen das Mondgebirge hinter dem Äquator liege, wo der Nil auch entspringe, und daß das Land von Tälern, Gebirgen und Sandwüsten durchzogen sei, war schon angeführt worden.

Edrīsī weiß mehr von Städten zu sagen als über die Orographie von Ostafrika und bei Jāḳūṭ liegt derselbe Fall vor.

Von Abūlfidāʾ können wir dann mit Bestimmtheit sagen, daß er den Kenia gekannt hat; er begreift diesen Bergriesen mit unter dem Namen Mondgebirge, aber da er den Tana als vom Ḳamargebirge kommend bezeichnet, so nimmt er nur die allgemeinere Bezeichnung für den einzelnen Berg. Das Mondgebirge war ganz allgemein das meist schroff aufsteigende Hinterland Ostafrikas, besonders unserer Kolonie, Hans Meyer nennt es »das zentrale Hochland«[3]. Doch bei der Stadt Melinde wird davon noch die Rede sein wie auch von den Usambarabergen und dem Gebirgszuge, der von der Mündung des Tana bis südlich von Mombassa dicht an das Meer herantritt. In der nächsten Stelle kann es sich auch nur um einen der großen Schneeberge handeln: »Al-Naṣīr von Ṭūs sagt in seiner Taḏkira, daß einige Leute es (das Mondgebirge) von ferne gesehen haben und es war weiß von Schnee, der auf ihm lag«, was Abūlfidāʾ aber undenkbar war, denn, meint er, wenn unter 11° nördl. Breite schon solche Hitze herrscht wie in ʿAden, wie können denn da bei 11° südl. Breite noch Schneeberge sich finden? Er gibt die westliche Seite des Ḳamargebirges mit $46\frac{1}{2}$° Länge und $11\frac{1}{2}$° südl. Breite an und es erstrecke sich sogar bis $61\frac{1}{2}$° nach Osten zu, ohne die Breite zu ändern. Dann fügt er noch eine Bemerkung aus dem Kitāb rasm al-Arḍ an; danach ist die Farbe des Gebirges rot[4] und sein Gipfel nach Süden gerichtet[5].

---

[1] S. 65. [2] S. 150/51.

[3] H. Meyer, Das deutsche Kolonialreich I, S. 26.

[4] Vgl. dazu die »rote Erde« Afrikas bei H. Meyer, Das deutsche Kolonialreich I. Leipzig und Wien 1909. S. 34.

[5] Abūlfidāʾ S. 65.

Nach Dimišḳī teilt die Gebirgskette von Ḳamar, »das heißt des Mondes«, setzt er hinzu, den südlichen wüsten Teil Afrikas von seinem nördlich bewohnten und in der Mitte des Gebirges lägen die Nilquellen[1]. Das ist das ganze wertvolle Material, das wir für die Bestimmung des Mondgebirges zur Verfügung haben.

Was die Aussprache der drei Radikale ḳ, m, r betrifft, so muß Ptolemäus Ḳamar überliefert worden sein, denn er übersetzt ὄρη σελήνεια, und die meisten arabischen Geographen haben das gleiche. Nur Jāḳūt[2] punktiert Ḳumr, was Ibn Saʿīd und Abūlfidāʾ dann in der Aussprache schwankend machten. Al-Ḫuwārizmī in seiner Umarbeitung der ptolemäischen »Geographie« gibt σελήνης ὄρος mit Ǧabal al-Ḳamar wieder, und bei den Gradbestimmungen hat er den Alexandriner verbessert:

Σελήνης ὄρος $\begin{cases} 47^\circ\,0'\ 12^\circ\,30'\ \text{S} \\ 67^\circ\,0'\ 12^\circ\,30'\ \text{S} \end{cases}$ ist die Bestimmung des Ptolemäus, während der Araber Ǧabal al-Ḳamar mit $\begin{cases} 46^\circ\,30'\ 11^\circ\,30'\ \text{S} \\ 61^\circ\,50'\ 11^\circ\,30'\ \text{S} \end{cases}$ angibt[3]. In Ptolemäus und Al-Ḫuwārizmī liegen uns somit die ältesten Quellen für die Aussprache Ḳamar = Mond vor.

Interessanter aber als Auseinandersetzungen über die Aussprache wäre die Frage, weshalb der Name »Mond«gebirge, da wir auch eine Mondinsel und ein Mondland in Ostafrika kennen. Daß der Mond in Deutsch-Ostafrika eine Rolle im Leben der dortigen Völker spielt, dafür einige Andeutungen. C. Velten (Die Sprache der Wahehe: Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr. 1899. 3. Abt.: Afrik. Sprachen) schreibt S. 165: »Die Wanjamwesi haben ihren Namen von andern bekommen, sie selbst nennen sich anders und sagen ausdrücklich, daß sie diesen Sammelnamen von den Küstenleuten erhalten haben, weil sie aus der Richtung kämen, von wo das erste Viertel des Mondes (mwezi) erscheine; wohin der Mond gehe, gingen auch sie nach Verlassen der Küste.« »Es hieß«, sagt Dr. Stierling (Die Königsgräber der Wahehe, ebenda), »daß alle Monat bei Neumond der flüchtige Quawa Mahinja nach Rungemba komme, um am Grabe seines Vaters Opfer zu bringen.« Doch es ist hier nicht der Ort, weiter dieser Frage nachzugehen.

Woher hatte Ptolemäus seine Berichte über das Mondgebirge und die Nilseen? Im Periplus findet sich die Stelle: »Die Einwohner von Muza senden dahin Kauffahrteischiffe, indem sie sich meistenteils arabischer Steuerleute und Beamten bedienen, welche mit den Eingeborenen vertraut und verwandt sind, Ortskenntnis besitzen und die Sprache derselben verstehen[4].« Danach finden wir im Anfang unserer Zeitrechnung bis in die Gegend Deutsch-Ostafrikas Araber an der Küste

[1] Texte arabe publié d'après l'édition commencée par Frähn et d'après les manuscrits par Mehren. St. Pétersbourg 1866, S. 22.

[2] IV 174.

[3] Al-Ḫuwārizmī ed il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo. Roma 1895.

[4] § 16.

sitzen; und auf diesem Handelswege wird Ptolemäus Kunde von den ὄρη σελήνεια erhalten haben. Für semitische Besiedlung Ostafrikas mindestens seit unserer Zeitrechnung sprechen auch die Münzfunde an der Küste unserer dortigen Kolonie wie in Rhodesia. »Es ist außerordentlich wichtig, daß 1907 bei Erdarbeiten in einem kleinen Dorf an der Küste dicht bei Daressalam (also nicht in einem der großen Handelszentren Melinde, Mombassa, Kiloa o. dgl., sondern in einem unbekannten kleinen Dorf) eine echte ptolemäische Silbermünze gefunden ist, die sich im Besitz von Herrn J. Strandes in Hamburg befindet. Die Münze ist als eine von Ptolemäus X. Soter, der 115 bis 80 v. Chr. König von Ägypten war, bestimmt worden[1].« Es möchte zu weit führen, würden wir hier eingehender die ostafrikanischen Münzfunde besprechen. Nur soviel: Unter den Münzen, die C. Peters: »Im Goldlande des Altertums«, S. 376—377, aufzählt, sind für uns die griechischen und indischen Stücke aus der Zeit 200 v. Chr. von Wert. Stuhlmann sagt, der einzelne ostafrikanische Münzfund beweise wenig, aber da an der ganzen Ostküste bis Sofala Geldstücke und anderes aus derselben Zeit gefunden sind und noch werden, scheint mir genügend ein Verkehr mindestens seit 200 v. Chr. bewiesen zu sein. Dann aber steht nichts im Wege, anzunehmen, daß die Kenntnis vom Mondgebirge und dem innerafrikanischen Seengebiet auf dem Handelswege von Ostafrika nach dem Roten Meere und Ägypten dem Alexandriner zu Ohren gekommen ist. Die Erzählung Jazīds vom Vulkanberg wäre, wenn damit der Kilimandscharo gemeint ist, auch ein Beweis eines Verkehrs der Araber um 900 n. Chr. im Innern Afrikas.

5. Hydrographie von Zenǧ.

Bei den Grenzen von Zenǧ nennt Mas'ūdī einen Fluß, der am oberen Lauf des Nils abzweigt und sich ins indische Meer ergießt; dieser ḫalīǧ bildet die Nordgrenze gegen Abessinien. Wahrscheinlich ist damit der Webbi Schebeli gemeint, trotz der oft unsicheren und fehlerhaften Beschreibung. Die europäischen Karten lassen den Nil von Maḳdischū ins Meer fließen und sich nicht im Sande verlieren, wie es heute beim Webbi der Fall ist (z. B. die Karte Linschotens aus dem Jahre 1596 in Strandes Portugiesenzeit, S. 150). Für den Dschuba hat Linschoten eine besondere Flußmündung mit einer Stadt Jungo an der Küste, das heutige Jumbo. Daß der Webbi Schebeli nach Abūlfidā', bzw. Ibn Sa'īd, der östliche Ausfluß des Sees Kūrā sei, diese Ansicht wird nicht aufrecht erhalten werden können, aber da er weit aus dem Innern kommt und man bei ihm ein Steigen seines Strombetts beobachtete zu derselben Zeit wie beim Nil, so lag ja bei der fabelhaften Vorstellung von den Nilseen eine derartige Ansicht nicht fern; S. 161 sagt Abūlfidā' noch über den Nil von Maḳdischū: »Das Land wird durch einen großen Fluß bewässert, der ähnlich dem Nil Ägyptens im Sommer steigt. Man sagt sogar, daß es eine Abzweigung des wirklichen Nils sei aus dem See Kūrā. Seine Gewässer ergießen sich

[1] Stuhlmann S. 843.

bei Maḳdischū ins indische Meer.« Edrīsī: »Zwei Tagereisen von Marka in der Wüste fließt ein Fluß, dessen Gewässer steigen wie die des Nils, und an seinen Ufern wächst Durra.« G. Ferrand, Les Çomâlis[1] S. 172: »Das Steigen findet im Juli, August, September und Oktober statt, aber mit dazwischen eintretendem Fallen. Im November fällt der Fluß so rapid, daß man ihn durchwaten kann und er an einigen Stellen fast trocken liegt. Im Februar schwillt er wieder und bringt auch im März und April ein kurzes Steigen, dann fällt er nochmals im Juli.« Die Araber haben ihrer benachbarten Lage wegen Dschuba und Webbi oft verwechselt. Dimišḳī, der als Zahl der Flüsse jenseits des Äquators 36 angibt, spricht so undeutlich von diesen Flüssen, daß er mehr verwirrt als nützt. Nördlich der Linie kannte er »den großen und kleinen Dschub im Land Maḳdischū«, bei welch letzteren er wohl an den Webbi denkt.

Dann gibt Dimišḳī eine Beschreibung von einem Fluß der Demdems. Er komme aus dem Kūrāsee, durcheile die Länder der Schwarzen, der Demdems, Lemlems und anderer abessinischer Stämme. Sein weiterer Lauf wird dann bis ins einzelne hinein beschrieben, doch sogar Dehérain in einer Spezialarbeit über den Damaszener konstatiert sein Unvermögen, mit diesen Beschreibungen etwas anfangen zu können. Doch der Vollständigkeit wegen wollen wir den Unterlauf dieses Flusses wiedergeben. »Dann wendet er sich nach Süden durch das Land der Hāwiah bis zum roten[2] Maḳdischū, wo er einen Arm bildet mit dem Namen Wabifluß[3], der die Länder von Zaila', Bādi'[4], Zenǧbār und das Gestade Berberās bewässert, teilt sich in drei Arme, von denen der eine der große Ǧubb, der andere der kleine Ǧubb und der dritte der Fluß von Demdem ist. Die Ufer dieser drei Flußläufe sind mit Zenǧstämmen bevölkert und mit Sudannegern, und unter den dortigen Städten befinden sich Sofālat az-Zenǧ und Kiljata. Alle drei ergießen sich in die südlichen Teile des Meeres von Zenǧ, 2° oder 3° jenseits des Äquators[5].« Dieser Schluß zeigt gerade, daß Dimišḳī nicht die gute Kenntnis von Afrika besessen hat, wie es seinen Worten nach oft scheint.

Daß er den Webbi mit dem kleinen Ǧubb und den Dschuba mit dem großen Ǧubb andeuten will, können wir aber annehmen.

Der Dschuba findet sich auch in Jāḳūts geographischem Wörterbuche Bd. II, S. 17. Sehr deutlich ist die Stelle nicht, doch, da er schreibt, Ǧubb sei eine Stadt beim Lande Zenǧ im Lande Berber und damit auf die Stadt Junbo anspielt, ist auch implizite die Kenntnis des Flusses Ǧubb, Dschuba gegeben.

Doch wichtiger als die Frage nach diesem Fluß, den man bemerken mußte, wenn man längs der Küste entlang fuhr, ist die nach dem Kūrā-

---

[1] Paris 1903 aus Matériaux d'études sur les pays musulmans.
[2] Ferrand: Les Çomâlis S. 170.
[3] Les Çomâlis S. 7: Wabi = Fluß, Wabi Schebeli = Pantherfluß.
[4] Bādi' = Maṣawwa'.
[5] S. 111.

see und seiner Identität mit dem Viktoriasee. Abūlfidā' (nach Ibn Sa'īd) sagt: Er liegt unter dem Äquator, und nördlich entströmt ihm der Nil Ägyptens, östlich der Nil von Maḳdischū und westlich der Nil von Ġāna. Östlich und südlich ist er von einem Gebirge umgeben, und von ihm geht der Nil von Maḳdišū aus, und es fließen in ihn die Flüsse, die aus zwei Seen kommen; el-Scherif Edrīsī ist derselben Meinung wie Ibn Sa'īd über den Ursprung des Nils von Ġāna aus dem See Kūrā. Der westliche der beiden Seen liegt unter 50°×7° südl. Breite, empfängt fünf Flüsse vom Mondgebirge, und dieser gibt dem Nil Ägyptens seine Entstehung; der östliche befindet sich unter 57°×7° südl. Breite, liegt östlich vom ersteren, und in ihn fließen ebenfalls fünf Flüsse vom Mondgebirge. Wichtiger ist folgender Abschnitt: »Im Kitāb rasm al-ma'mūr heißt es, der See Kūrā ist rund und liegt beim Äquator, sein Durchmesser ist 2°, seine Mitte bei $53^1/_2$° Länge und seine Breite ist 0°, nach anderen 2° nördlich der Linie. Sein westliches Ufer liegt auf dem 52., sein östliches auf dem 54. Längsgrad.« So wie diese Stelle dasteht, läßt sie sich am ungezwungensten auf den Viktoriasee deuten; denn wo findet man sonst noch einen See in Afrika von runder Gestalt und 2° Durchmesser? Der Tschadsee hat höchstens zur Regenzeit ähnliche Gestalt und Größe. Die Gradbestimmung darf aber nicht täuschen, es scheint ganz zufällig zu sein, daß sie für den Viktoriasee paßt. Um das sehr Ungenaue der Gradbestimmung bei Ostafrika zu illustrieren, sei erwähnt, daß Sofāla mit 50° 3′×2° südl. Breite bestimmt wird, doch besonders eine Vergleichung der Lage einzelner Städte zeigt das Willkürliche der Gradbestimmung erst völlig. Wenn man die Stellen über den Kūrāsee zusammenstellt, so kommt man auf den Tschadsee als dem großen Wasserreservoir Afrikas in der Vorstellung der Araber. J. Marquart in einer hoffentlich bald erscheinenden Arbeit über die alte Geographie und Geschichte des Sudans, von der mir Herr Prof. Dr. Seybold freundlichst einzelne Korrekturbogen zur Verfügung stellte, sagt über den Kūrā (S. LXXXIV—V): »Der Name Kūrē oder Kūrī hat in demjenigen eines Stammes der Inselbewohner des Tsadsees sich erhalten, der Kūrī, die sich selbst Kāleā oder Nas Kālē nennen und den östlichsten, Karka genannten Teil des Archipels bewohnen. Sie gelten als die ursprünglichsten Herren des Sees, der Name Kuri wird ihnen von den Kanembu, Arabern u. a. umwohnenden Völkerstämmen gegeben.«

Ohne die Identifizierung Marquarts anzutasten, scheint beim Kūrāsee dieselbe Vieldeutigkeit und Verwechslung vorzuliegen wie z. B. bei Wāḳwāḳ später ausgeführt werden soll. Daß Ptolemäus mit seinen Nilseen an den Tschad gedacht hat und daß diese drei Seen mit ihren vielen Flüssen vom Mondgebirge im Sudan gesucht werden könnten, ist nicht möglich. Ptolemäus hat sicher an das ostafrikanische Seengebiet gedacht. Der Tschad ist die einzige große Wasseransammlung im Sudan und außer ihm liegt in seiner Nähe kein größerer See. Auch das Mondgebirge legt der Alexandriner unter 47°—67° Länge und 12° 30′ südl. Breite. Erst durch die Kompilationen der späteren Erdbeschreiber der Araber scheint aus Zusammenstellung und Verwechslung vom Tschad, ostafrikanischem Seengebiet

und auch dem Tsanasee Abessiniens einerseits und der ptolemäischen Ansicht über den Nilursprung anderseits, welch letztere im Laufe der Jahrhunderte auch noch entstellt und mißdeutet wurde, dieses eigentümliche Produkt des Kūrāsees entstanden zu sein. Dimišḳī ist dafür ein Beweis, wie man an seiner Karte und Beschreibung des Nils sehen kann[1]. Ptolemäus, sagten wir oben, wird durch den Verkehr mit Ostafrikas Küste indirekt Kenntnis vom Njassa, Tanganjika und Viktoriasee bekommen haben. Daß er die Seen in Verbindung stehen läßt, darf nicht wundernehmen. Hielt doch Livingstone bis zu seinem Tode an einer Verbindung von Tanganjika mit dem Ukerewe fest. Wenn das einem solchen Afrikaforscher, der selbst den Tanganjika befahren hatte, passierte, können wir da Ptolemäus die gleiche Ansicht übelnehmen, wo er doch seine Nachrichten erst aus zweiter, dritter Hand bekam? Daß die Küstenleute über das Innere Afrikas gut unterrichtet sein konnten, dazu half der Zug der Neger nach der Küste mit. Heute z. B. finden wir bei den Wanjamwesi eine »afrikanische Sachsengängerei«. Ihre Lust zu Reisen und Abenteuern wird sich aber nicht erst im letzten Jahrhundert herausgebildet haben[2], und in dem unten wiedergegebenen Abschnitt aus Dapper über das Königreich Nimeamaja in Ostafrika ist von einem Handel mit allen möglichen Importartikeln die Rede. Wo wollten die Inder aus Kambaja auch ihr Dhaus voll Zeug, mit denen sie alljährlich bei neu einsetzendem Nordostmonsun an der Ostküste, besonders in Melinde, Mombassa und Kiloa erschienen, absetzen bei der von Maḳdischū bis Sofāla selbst florierenden einheimischen Weberei, wenn nicht im Hinterlande? Etwa an der hochzivilisierten Küste? Die Portugiesen sind ein Beispiel dafür, wie wenig den Küstenleuten ihre Zeugstreifen, Glasperlen und kupferne Becken imponierten und sahen bald, daß sie es mit einer von der Westküste Afrikas grundverschiedenen Bevölkerung zu tun hatten. Als die Portugiesen um 1500 in Zenǧ erschienen, war die Blütezeit der dortigen Küste fast schon überschritten. Wenn Strandes am Schluß seiner »Portugiesenzeit« sagt, man geht nicht fehl, wenn man behauptet, daß die Verhältnisse heute die gleichen wären, wenn nie die Portugiesen nach Ostafrika gekommen wären; wenn anderseits der Islam nach Aussage vieler höchstens ein sehr langsamer Fortschritt ist und wenn Dapper von einem Handel nach dem Innern im 16. und 17. Jahrhundert redet, so wird sich Handel und Verkehr auch lange vor den Portugiesen in derselben Weise abgespielt haben. Betreffs der Schiffe schreibt Stuhlmann in »Handwerk und Industrie in Ostafrika«: »Die ‚Rhapta' genannten Schiffe, welche der Periplus des Erythräischen Meeres im ersten Jahrhundert vor unserer Zeit von der Ostküste Afrikas beschrieb, sind wohl ebenso gebaut gewesen wie die der Altägypter auf ihren Puntexpeditionen nach den uns erhaltenen Abbildungen, ebenso waren es die ‚genähten Boote', welche Marco Polo in Ormuz sah, und sind es noch heute die ‚Mitepe' ge-

[1] Dehérain: Quid Schems Eddīn el-Dimashqui geographus de Africa cognitum habuerit. Paris 1897, S. 29.

[2] H. Meyer: Kolonialreich I, S. 275.

nannten Fahrzeuge Ostafrikas[1]«. Wenn aber diese Stagnation der dortigen Kultur erwiesen ist, so wird letztere auch nicht über Nacht entstanden sein.

Es ist etwas von der Frage nach dem Viktoriasee abgeschweift worden, aber absichtlich, wie auch nachher noch Abschnitte folgen sollen, die nicht in direktem Zusammenhange mit dem Ukerewe stehen, alles aber soll dazu dienen, Beziehungen des Hinterlandes zur Küste und umgekehrt zu erweisen oder wahrscheinlich zu machen.

Es ist hier noch eine andere Erklärung des Kūrāsees zu registrieren. Burton führt in seinem Zanzibar ein Buch von Dr. Beke an »On the Lake Kura of Arabian Geographers and Cartographers« mit der Tendenz, daß »this paper argues that the equatorial Lake Kura-Kawar, drawn by an Arab and published in Lelewels ‚Géographie du Moyen-Age' represents the lakes and marshes of N. lat. 9°[2]«. Doch die Alten haben sehr gut Seen von Sümpfen unterscheiden können, sogar sehr genau beobachtet, wie z. B. Aristoteles »Buch über das Steigen des Nils« von J. Partsch zeigt[3], der die Aussagen des Griechen mit den erst 1902—1904 endgültig abgeschlossenen Beobachtungen von Barron, Beadnell und Hume über das Steigen des blauen Nils konfrontiert und Aristoteles Freude vollkommen begründet sein läßt, wenn dieser auf Grund der Ergebnisse der Expedition, die Alexander der Große zur Erforschung der Gründe der Nilüberschwemmung ausgesandt hatte, ausrief οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν.

Wie diese Entdeckung des Blauen Nils in Vergessenheit geriet, bis Bruce ihn endgültig zum dritten Male wiederentdeckte, denn vor Bruce hatten portugiesische Jesuiten an seiner Quelle gestanden, so ist auch die für Ptolemäus' Zeit ziemlich genaue Kenntnis über die Nilseen, wenn auch nicht ganz verloren gegangen, so doch immer mehr entstellt worden, so daß einzelne Araber den Tschadsee als die Nilquelle angesehen haben. Doch als Schluß oder Nachtrag noch folgende Auszüge aus Strandes, Dapper und Kollmann.

Strandes schreibt zusammenfassend über Oro- und Hydrographie Ostafrikas zur Portugiesenzeit: »In das Innere sind die Portugiesen von dem nördlichen Ostafrika aus nie vorgedrungen. Über einen frühen, derartigen Versuch berichten Jesuitenbriefe, daß ungefähr ums Jahr 1523 zwei Portugiesen von Melinde mit dem kühnen Vorsatze aufbrachen, den gerüchtweise bekannten, großen innerafrikanischen See und die Quellen des Jub zu erreichen, doch schon nach 11 Tagen entmutigt zur Küste zurückkehrten[4]. Es war unzweifelhaft eine sichere Kenntnis der innerafrikanischen Seen vorhanden. Ausdrücklich verzeichnen auch Legenden auf Karten bei diesen Seen, daß die Mauren von Melinde, worunter alle arabischen und halbarabischen Küstenbewohner zu verstehen sind, hierher Handel trieben (u. a.

---

[1] Hamburg 1910 S. 82.

[2] R. F. Burton: Zanzibar, city, island and coast. 2 vol. London 1872 I, S. 59.

[3] Leipzig 1909. Bd. XXVII d. Abt. der Phil.-hist. Klasse d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Nr. XVI.

[4] Strandes S. 317/18.

Karte in Lobo). Diese Angaben sind allerdings in erster Linie auf den bekannten Verkehr von der Sofālaküste nach dem Nyassa zu deuten, der auch anderweitig beglaubigt ist. Auch ist wohl möglich, daß die Kenntnis von den innerafrikanischen Seen nicht durch Reisende, die von der Küste aus ins Innere gingen, sondern durch binnenländische Negerstämme erworben ist, die bei den derzeitigen Völkerwanderungen oder auf regelmäßigen Handelsreisen, wie sie noch heute gemacht werden, zur Küste gelangten.«

Dapper spricht S. 634 von »einem großen Königreich Monoemugi oder Mohenemugi, welches andere Nimeamaje nennen, das lieget tief in das Land hinein, gegen den Königreichen Mombase, Kiloa und Melinde über; und grentzet gegen Mitternacht an das Abessinierland, und das Reich des großen Makoka, gegen Mittag an die Königreiche Monomotapa und Mosambike, gegen Morgen an die Königreiche Mombase und Quiloa oder Kiloa, gegen Abend an den Niel zwischen zwey Meeren, daraus dieser Flus, wie man saget, seinen Uhrsprung gewinnet. An der Nordseite zwischen diesem Königreiche und Abessinien liegen einige kleine Könige, welche keine große Macht haben und bald unter dem König von Monoemugi, bald unter dem der Abessinier stehen ..... Der König lebet mit den Königen von Kiloa, Melinde und Mombase des Kaufhandels wegen, daraus er großen Gewinn ziehet im frieden. Dan in Friedenszeiten werden viel Seidene und Baumwollene Zeuge mit den gemelten Korallen von Kambaje als auch viel mehr andere Wahren in sein Land gebracht, und vor Gold, Silber, Kupfer und Elfenbein vertauschet. .... Am ende des Königreichs Nimeamaje liegt um den Ost[1], wie die schwartzen Kaufleute dieses Königreichs den Portugalliern berichtet, ein großes Landmeer, welches sie eine See nennen, daraus viel ihnen unbekannte Flüsse entspringen. In diesem Meere fügen sie dabey sollen unzehlbare Inseln liegen ..... Als man die Schwarzen von Pombo gefraget, wie viel Tage sie von Pombo bis an dieses Meer zu reisen hätten, da gaben sie zur Antwort, auf das geschwinteste 60 Tage fort und fort ostwärts .... Kein Europäer hat bis noch an diese Gegend, weil die Länder so gar ungesund und wüste seynd, durchwandert ..... Zudem werden die Wege durch die Jager (= Gallas nach S. 694), die sich alda in großer menge aufhalten, sehr unsicher gemacht.« Hans Meyer sagt als Beleg für Dapper: »Einst haben die Wanjamwesi zeitweilig eine straffe, politische Organisation gehabt, da energische Herrscher einen engeren Zusammenschluß der verschiedenen Stämme und Kleinstaaten erzwangen. Die höchste Blüte dieses ‚Groß-Unjamwesi' fällt freilich in eine Zeit, aus der es keine direkten Nachrichten gibt[2].«

Kollmann[3], der längere Zeit am Viktoriasee stationiert war, schreibt sogar: »Schon in grauster Vorzeit war der schöne, große See, der heutige

---

[1] Diese Bestimmung scheint vom Wohnsitz der schwarzen Kaufleute aus verstanden werden zu müssen.

[2] Kolonialreich I, S. 275/76.

[3] Der Nordwesten unserer ostafrikanischen Kolonie von Paul Kollmann, S. 1.

Viktoria-Nyanza entschieden bekannt. Die fabelhaften und überschwenglichen Erzählungen der Reisenden jedoch haben es bewirkt, daß jene ganze innerafrikanische Seenregion mit zahlreichen Sagen und Fabeln umwoben und die tatsächliche Forschung so ins Reich der Mythe verwiesen ward. Wir wissen von Ptolemäus, daß die Wasser eines Mondgebirges — σελήνης ὄρος — zwei Seen speisten, deren Ausflüsse sich späterhin zu einem Strom, dem Nil, verbinden. Wenn auch hierbei geographische Irrtümer unterliefen, so ist doch unbestreitbar der Beweis geliefert, daß das Altertum mancherlei Kenntnisse von jenen Ländern besaß, die allerdings in späterer Zeit verschwanden und der Sage wieder Raum gaben, bis es unserm Jahrhundert vorbehalten sein sollte, den größten zentralafrikanischen See von neuem zu entdecken.«

6. Topographie von Zenǧ.

A. Italienisch-Somaliland und Britisch-Ostafrika.

Beginnen wir bei Kap Guardafui, so weiß Edrīsī in der Nähe des Osthornes von einer Stadt Ḳarfūna zu berichten, die er zu Berberā rechnet. Die Gegend Ḳarfūnas wird durch einen großen Berg beherrscht, der sich gegen Süden erstreckt[1]. Abūlfidā' bestimmt nach Ibn Sa'īd die Lage dieser Stadt mit $64^1/_2° \times 20'$ nördl. Breite im Lande Zenǧ an einem Golf, am Anfange eines durch das Meer gebildeten Winkels; es ist die erste Stadt Berberās am Indischen Ozean[2]. Hier sieht man besonders die sehr schwankende Ausdrucksweise hinsichtlich der politischen Zugehörigheit dieser Gegend; Abūlfidā' sagt in einem Atemzuge, es liegt im Lande Zenǧ, und eine Zeile später läßt er Ḳarfūna die erste Stadt Berberās sein. Bald sieht man eben Berberā als selbständige Größe an, bald als dépendance von Zenǧ. Im Kitāb taḳwīm al-buldān heißt es dann S. 151: Wer dann weiter nach Osten geht, kommt nach der Stadt Ḳarfūna im Lande Berberā, noch weiter nach Osten liegt die Stadt Berma, noch östlicher das Gebirge Ḥafūnī, das den Reisenden sehr bekannt ist; landeinwärts erstreckt es sich ungefähr 100 Meilen, gleichzeitig aber auch ins Meer hinein ungefähr 140 Meilen in nördlicher Richtung mit einer Neigung gegen Osten und hat sieben deutlich sichtbare Kaps[3]. Ḳarfūna ist das heutige Ġardafun, ein 700 m hohes, schroff ins Meer abfallendes Plateau, dessen nordöstlichster Punkt das Kap Guardafui ist, von den Arabern Rās Asir genannt, das Ἀρωματῶν ἐμπόριον καὶ ἀκρωτήριον oder Ἄρωματα ἄκρον καὶ ἐμπόριον der Alten, vielleicht auch mit dem Νότου κέρας identisch.

Weiter östlich, d. h. südlich, liegt nach Abūlfidā' Berma. Edrīsī hat Terma und gibt die Entfernung von Ḳarfūna mit drei Tagereisen zu Wasser an. Diese Stadt liegt nach Ibn Sa'īd unter $66° \times 1°$, anscheinend 1° nördl. Breite. Jaubert will es mit Rās Terma an der Westseite des Roten Meeres, 150 Meilen von Kap Guardafui zusammenbringen. Doch scheint

---

[1] Edrīsī S. 44, vgl. das heutige Ǧebel Karuna.
[2] S. 162/63. [3] S. 151/52.

da, wie so oft, nur äußere Namensgleichheit vorzuliegen. Moḥīṭ hat zwischen Rās Ġardafūn und Rās Ḥātūn den Namen Banna verzeichnet. Geographisch ist die Gleichsetzung von Berna und Banna viel wahrscheinlicher.

Besser können wir die nächste Örtlichkeit bestimmen, trotz der noch größeren Mannigfaltigkeit der Schreibweise, Rās Ḫafūn, den östlichsten Punkt Afrikas. Masʿūdī schreibt den Namen ġafūnā (Prairies d'or I 232/33) und ḫafūnī (B. G. A. VIII 58 L hat noch ḫafūi), Edrīsī: ḫāḳūi, Ibn Saʿīd: ḫāfūnī, Abūlfidāʾ und Dimišḳī: ḫāfūni, Ibn al Wardī: Ḳānūnī[1], Maḳrīzī (edit. Boulaq I 192) hat — wohl Schreibfehler — ḫafrī[2]. Dies Beispiel illustriert deutlich, daß Konjekturen bei derartigen geographischen Namen oft unerläßlich sind. Die Länge der ins Meer sich erstreckenden Landzunge wird verschieden angegeben. Abūlfidāʾ läßt sie sich 140 Meilen in nordöstlicher Richtung erstrecken, die Edrīsī und Ibn al Wardī auf 44 reduzieren. Ḫatūn ist das alte Ὀπώνη des Periplus, das Ὀπώνη ἐμπόριον des Ptolemäus. In diesem Wort will man auch die letzten Reste des rätselhaften Puntvolkes erkennen[3].

Die Küste zwischen Rās Ḫafūn und Maḳdischū ist so unzugänglich, daß die Karten von damals und heute kaum einen leidlichen Hafen an dieser über 1000 km langen Küste verzeichnet tragen, nur eine Anzahl von Kaps und gefährlichen Stellen hat an dieser Stelle der türkische Seespiegel vermerkt; die Portugiesen nannten diese Gegend daher costa brava ou deserta. Es ist das Azania der Alten. Über die Etymologie dieses Namens mit dem heutigen Aġam seien hier die vorgebrachten Ableitungen zusammengestellt. Bruce erklärt Aġam als »eau de pluie dans la langue des Arabes pasteurs«[4], wäre als ein Synonym also zu ġubb und bīr = Brunnen, Zisterne aufzufassen. Eine ähnliche Erklärung gibt Guillain in Tom. I, S. 101 seiner Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale[5]: Le mot Azanie, employé par l'auteur du Périple pour désigner le pays d'Azan que la partie de côte comprise entre Ras-Hafoun et Ras-el-Khil est nommée par les Arabes Bar el-Khazaïne (terre ou côte des réservoirs). Vollers[6] schließt sich der Deutung de Sacy's an Azania von ʿaǧama abzuleiten = barbarisch, nicht arabisch sprechen, so daß Barr al-ʿaǧam dem Βαρβαρία der Griechen auch inhaltlich entspräche. Es läge dann wie bei Ḫafūn oder Ḥafūn in Ὀπώνη auch hier der Übergang des anlautenden Gutturals in den lautlosen Spiritus lenis vor.

So ist es denn südlich von Rās Ḫafūn erst die noch heute bestehende Stadt Maḳdischū, auf die wir stoßen. Jāḳūt, bei dem wir zuerst den Namen finden, gibt folgende Auskunft: Die Bewohner von Maḳdašū sind reine Araber und haben sich diese Gegenden zum Wohnsitz gewählt: trotz-

---

[1] Edidit Hylander, Lundae 1823, S. 170.
[2] ʿAǧāʾib al Hind, S. 283—294.
[3] Stuhlmann 590.
[4] Devic, S. 60.
[5] 3 tom. Paris o. J. (1856).
[6] Petermanns Mitt. 1897 (43), S. 245.

dem sie Muslime sind, haben sie doch keinen Sultan, sondern nur einen Scheich, mit dem sie alles beraten, und sie beherrschen das Land Berbera und sind Araber, ausgenommen die im Westen ihrer Länder zwischen Abessinien und Zenǧ sitzen; das Land erstreckt sich bis in die Nähe ʿAdens wie auch weit hinunter bis zum Ozean[1]. IV 602 handelt Jāḳūt in einem besonderen Artikel von Maḳdischū. »Maḳdašū«, sagt er, »ist eine Stadt an der Grenze von Zenǧ, südlich von Jemen im Berbernlande; es sind Schwarze, die den Zenǧ ähneln; als Rasse stehen sie in der Mitte zwischen Abessiniern und Zenǧ. Die Stadt selbst liegt am Meere, und die gesamte Bevölkerung besteht aus Fremden[2] und nicht aus Schwarzen. Einen König haben sie nicht, der ihre Angelegenheiten entscheidet, sondern ‚Stadtverordnete' (muṭaḳaddimūna), die Streitigkeiten schlichten. Wenn ein Kaufmann zu ihnen kommt, wird er gut aufgenommen, und er kann in Ruhe sein Geschäft treiben; die Hauptexportartikel sind Sandelholz, Ebenholz, Amber und Schildpatt, aber es gibt bei ihnen außerdem noch andere Waren, die dorthin gebracht sind.« Abūlfidāʾ, der die Lage der Stadt mit 72° × 2° angibt, führt aus einem Buche des Ibn al-Maǧd von Mosul an, daß Maḳdischū da »eine große Stadt von Zenǧ und Abessinien« genannt wird[3].

Ibn Baṭūṭa entwirft von seinem Besuche in Maḳdišū um 1330 ein anschauliches Bild von der Stadt und ihren Sitten. Er erreichte von Zeilaʿ absegelnd Maḳdischū in 14 Tagen. Was die Regierungsform betrifft, so schreibt auch Ibn Baṭūṭa »sie nennen den Sultan Scheich«. Mit den »Stadtverordneten« können sehr gut die Scherīfs, Juristen und der Kāḍī gemeint sein, von denen er erzählt, sie sprächen Recht und dagegen könne Berufung beim Sultan eingelegt werden.

»Beherrscht wurde fast jede einzelne Ortschaft oder Stadt«, sagt Strandes auf Grund portugiesischer Quellen, »so klein sie sein mochte, von einem besonderen König, der seine Machtbefugnis mehr oder weniger mit andern einflußreichen Einwohnern zu teilen hatte. Die Stadt Barawa wurde geradezu als Republik regiert[4].«

Bākuī weiß noch, daß man aufhört in Maḳdašḳ den Polarstern des Nordens zu sehen und sich daher nach dem Polarstern des Südens und dem Kanopus richten muß[5].

Edrīsī erwähnt den Namen Maḳdischūs nicht, sollte er in einem der uns rätselhaften Worte seiner siebenten Abteilung des ersten Klimas stecken? Denn Jāḳūt, der ein halbes Jahrhundert später schrieb, spricht in einer Weise von dieser Stadt, daß sie nicht erst zu Edrīsīs Zeiten gegründet sein kann. Da wir die Jahreszahlen von zwei alten Moscheen Maḳdischūs inschriftlich nachweisen können, 636 und 667 der Hedschra, und der Bau einer Moschee eine der ersten Bauten immer ist, könnte das gerade beweisend für die Gründung der Stadt im Anfange des 13. Jahrhunderts sein.

---

[1] I 501/02.

[2] ġurabāʾ plur. von ġarīb Fremder, Reisender. Nach der eben zitierten Stelle I 501/02 zu schließen liegt aber die Korrektur in ʿarbāʾ (Vollblut) Araber nahe.

[3] S. 161. [4] Strandes 92. [5] Notices et Extraits, tom. II, S. 386ff.

Von einem der beiden Bethäuser berichtet Guillain, daß es noch zu seiner Zeit als Kultstätte diente[1]. Doch einen solchen Bau aufzuführen, der trotz der starken Verwitterung in Afrika bis heute steht, wird nicht das Werk der Gründer der Stadt gewesen sein, sondern wird ein Denkmal aus der Glanzzeit Maḳdischūs sein. Ferrand setzt auch die Gründung der Stadt durch Araber ins 9. Jahrhundert[2].

Was sagen die portugiesischen Quellen über diesen Handelsplatz? »Als groß und umwallt und mit vielen mehrstöckigen Häusern und mit einem großen Palaste in der Mitte zeigte sich die Stadt. Sie wurde mit den Schiffsgeschützen aus nächster Nähe beschossen und viel Schaden, besonders an den auf der Rhede ankernden Fahrzeugen, angerichtet[3].« »Das nächste Ziel des Geschwaders war das wenig nördlicher liegende Muḳdischu, eine Stadt, die als die reichste und mächtigste der ganzen ostafrikanischen Küste galt. Der Strand war mit großen Mengen Bewaffneter, darunter viele zu Pferde, bedeckt[4].« »Ja, aus der Endzeit des chinesischen Verkehrs im Arabischen Meere, aus dem Jahre 1430, ist aus chinesischen Quellen nachgewiesen, daß eine chinesische Flotte Muḳdischu für Handelszwecke anlief. Sowohl in Kilwa wie auch in Muḳdischu wurden häufiger Einzelfunde von alten chinesischen Münzen gemacht.« S. 87/88 zählt Strandes die einzelnen aus dem 8. bzw. 9.—12. Jahrhundert stammenden ostasiatischen Münzen auf. Mögen sie auch durch Zwischenhandel nach dem Somalilande gekommen sein, so beweisen sie trotzdem viel. Ebenso finden sich Scherben der Seladonporzellane von Muḳdischu an südwärts bis zu den Simbabje-Ruinen in Rhodesia. »Muḳdischu ist die einzige Stadt in Ostafrika gewesen, die den Portugiesen dauernd trotzte und über die sie niemals den geringsten Einfluß gewannen, ja, die ihnen stets als Feindin gegenüberstand[5].«

Heute ist Maḳdischū von dieser Höhe herabgesunken und beherbergt 5000, nach einer andern Statistik 9000 Einwohner. Der Rückgang der Stadt soll durch Invasion und Eroberung des Somaliklans der Abgals, die jetzt das umliegende Gebiet bewohnen, verschuldet sein. Doch verfertigt die jahrhundertelang betriebene Weberei noch heutzutage in Innerafrika geschätzte Baumwollstoffe[6].

Südlich von Maḳdischu liegt Merka. Bei Ḥafūn hat Ibn al-Wardī noch den Satz, Ḳānūnī habe sieben Gipfel oder Kaps, und auf ihnen befinden sich kleine Gebiete, Hāwia genannt, nach einem berberischen Stamm[7]. Hāwija ist ein an der Somaliküste nur weiter südlich sitzender Stamm[8]. Ob die Hāwija etwa nach Edrīsīs Zeit nach Süden wanderten oder gedrängt wurden, wo sie heute noch sitzen? Denn Ibn Sa'īd in der Mitte des 13. Jahrhunderts nennt als ihre Hauptstadt Merka, also die Gegend südlich von Maḳdischū. »Die Einwohner sind Muslims«, schreibt Abūlfidā'

[1] Guillain I. 613 ff. [2] Les Çomâlis 163. [3] Strandes 32/33.
[4] Strandes 80. [5] Strandes 126.
[6] Les Çomâlis 163; vgl. auch zu Maḳdischu im 16. Jahrhundert Dapper 652.
[7] Hylander 170. [8] Les Çomâlis 157—166.

nach Ibn Saʿīd, Marka ist die Hauptstadt der Hāwīa, die mehr als 50 Dörfer besitzen [1].

Edrīsī hat eine sehr wenig genaue Beschreibung dieser Gegend, doch schimmert überall Echtes durch. »Bei diesen Kaps«, übersetzt Jaubert, »liegen Dörfer mit Namen Hādīa (d und w können leicht in Handschriften verwechselt werden). Von Ḫaḳūi (Ḥafūn) nach Marka sind es drei kleine Tagereisen zu Wasser, sieben zu Lande.« Die Distanz ist viel zu klein angegeben, und selbst wenn wir für die Seefahrt 100 km und mehr annehmen würden wegen der starken Strömung und des Monsunwindes, so ist es doch unmöglich, in 3 Tagen diese über 1000 km lange Strecke zu durchfahren. Edrīsī ist in Entfernungsangaben nicht immer zuverlässig. Auffällig ist die Angabe der Tagereisen zu Lande. Danach muß längs der Küste von Ḥafun bis südlich von Monbasa ein vielbenutzter Landweg dem Handel gedient haben.

Gegründet wurde Merka wohl um dieselbe Zeit wie Maḳdischū und Brawa Anfang des 10. Jahrhunderts, doch erwähnt die Kilwachronik Merka nicht namentlich; auf jeden Fall wurde sie seit Anfang des 12. Jahrhunderts von Mohammedanern bewohnt. Obgleich Devic es in einer Fußnote selbst nicht für wahrscheinlich hält [2], will er für ein früheres Gründungsjahr den von Masʿūdī erwähnten Namen Merka ins Feld führen. Masʿūdī spricht da über die Wanderungen der Abkommen von Kūsch, sie überschritten den Nil, ein Teil wanderte nach Westen, »nach Zaġāwa, Kānem, Merka, Kawkaw, Ġāna und andern Gegenden der Schwarzen und Demādems, dann teilten sich die, die sich nach rechts zwischen Osten und Westen gewendet hatten und es trennten sich die Zenǧ von den Makīr, Maškir, Berberā und andern Zenǧarten [3]«. Wenn man nicht eine Beziehung dieser Stämme Westafrikas zu der Stadt Merka am Indischen Ozean durch die Demdems annehmen will, die an dieser Stelle der Ostküste bei einigen Geographen erscheinen — eine nicht zu beweisende Annahme —, so wird es zufällige Namensgleichheit sein. Jedenfalls ist die Masʿūdīstelle für Devics Fazit »Merka existait donc dès le commencement du Xe siècle« nicht beweisend.

Merkas Lage ist nach den Aṭwāl 73° 8′ (nach Ibn Saʿīd 69½°) × 1° 10′, an den Ufern eines Flusses, der vom Nil von Maḳdischū abzweigt, und der seine Mündung zwei Tagereisen ostwärts von der Stadt hat. Dieser Fluß bildet für Merka eine Bucht. Weiter nach Osten liegt die Mohammedanerstadt Maḳdischū [4].

Es folgen nun bei Edrīsī einige Namen, deren Identifizierung mit einem der ostafrikanischen Küstenorte nicht nur wegen der wahrscheinlich entstellten Schreibung des Namens, wie das die Varianten beweisen, sondern auch wegen der dürftigen näheren Aussagen über Lage der Stadt usw. bis jetzt nicht möglich ist.

Da ist zuerst al-Neǧā, die letzte von Berberā abhängige Gegend, acht Tagereisen von Ḥafūn; es ist eine kleine Stadt am Meeresufer. Das ist das Ganze, was Edrīsī über al-Neǧā weiß. Zwar gibt er außerdem die

[1] 163. [2] Devic 65. [3] Masʿūdī III, 2. [4] Abūlfidaʾ 162/63.

Entfernung von Merka nach Neǧā mit $1^1/_2$ Tagen zu Wasser und 4 Tagen zu Lande an[1], doch auch das hilft nicht weiter. Jaubert meint, al-Neǧā entspräche dem Ágam, doch sein »il semble« bleibt eben ein Scheinen. Jāḳūt führt in seinem Wörterbuch eine Stadt im Lande Berber ez-Zenǧ am Meeresufer auf mit Namen Nuǧa und beschreibt ihre Lage mit den Worten: »dann kommt (südlich) eine Stadt, die Merka heißt und noch weiter Maḳdischū am Indischen Ozean[2]«. Abūlfidā liest Baǧa und unterscheidet es von Beǧā nördlich von Abessinien, nach Aṭwāl gibt er ihre Lage mit $55° \times 2°$ an. Da Merka $73° 8' \times 1° 10'$ liegt, müßte Neǧā nördlich von Merka liegen.

Noch weniger aber zu bestimmen ist die Lage von Bedūna. Edrīsī läßt diese Stadt 6 Tage von al-Neǧā entfernt und ein bedeutender und sehr bevölkerter Flecken sein. Die Einwohner dieser Gegend »essen Frösche, Schlangen und andere ekelhafte Tiere. Dies Land grenzt an das der Zenǧen. Ḳarfūna und Bedūna sind von Ungläubigen bewohnt. Ihr Gebiet grenzt an Zenǧ längs des Ufers des Salzmeeres[3].« Anfang des 7. Abschnittes des ersten Klimas kommt Edrīsī dann nochmals auf diese Stadt zu sprechen, die hier Medūna wie auch Bedūna oder Nedūba geschrieben wird. Oder sollte damit ein andrer Ort gemeint sein? Daraus, daß er als Nahrungsmittel dieselben Tiere nur um Ratten, Eidechsen u. a. vermehrt nennt, ließe sich eher an ein und dieselbe Ortschaft denken. Doch wenn man den ganzen Abschnitt liest, ist man eher geneigt, an zwei verschiedene Städte zu denken. »Von Merwa an der Küste bis Medūna rechnet man 3 Tage zu Wasser. Diese letzte Stadt ist zerstört, fast verlassen, schmutzig, und es wohnt sich dort schlecht. Neben den eckelhaften Tieren, von denen sie leben, treiben sie auch Fischfang am Meeresstrand.« Etwas weiter heißt es dann: »Ihre Bewohner leben von Fischen, Muscheln, Fröschen, Schlangen, Ratten, Eidechsen und andern abscheulichen Tieren. Diese Leute fischen auch ohne Boote und ohne sich doch an der Küste nur zu halten. Sie fischen schwimmend mit kleinen aus Pflanzen gesponnenen Fäden, die sie selbst herstellen. Sie binden diese Fäden an ihre Füße; mit Hilfe von Bändern und Henkerknoten, die sie in ihren Händen halten, ziehen sie den Faden an, sobald sie fühlen, daß sich ein Fisch gefangen hat; sie besitzen darin eine große Kunstfertigkeit durch die lange Erfahrung. Um die Fische anzulocken, bedienen sie sich der Würmer als Köder[4].« Cooley[5] bringt dann noch folgende beachtenswerte Erklärung: »The tribe who possesses Makdisho are the Bajuna or Baguna, called by the Sawaheli or natives of the coast of Zinjibar Waguna. They are the Bazunah of El Idrisi (Jaubert 55 where madūna is read for baḍūna).«

»Das ganze Itinerarium vom Kap Guardafui bis Melinde ist bei dem sizilischen Geographen sehr konfus«, sagt Devic unwillig, doch südlich von

---

[1] 45. [2] IV, 762. [3] 45.

[4] Edrīsī 55/56. Eine ähnliche Art des Fischfanges glaube ich in C. Velten. »Sitten und Gebräuche der Suaheli«, gelesen zu haben.

[5] The Negroland of the Arabs examined and explained or an Inquiry into the Early History and Geography of Central Africa. London 1841.

Mombasa wird es schon lange nicht besser, und das wird wohl der Grund gewesen sein, weshalb de Goeje in der »Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī« stillschweigend die ganze zweite Hälfte des ersten Klimas ausgelassen hat.

Bei Jaḳūt finden wir I, 485 die beiden Städte Bāwarā und Mulandā. Brawa und Melinde, als zwei Städte im Lande Zenǧ, aus denen Amber exportiert wird. Brawa. Die Kilwachronik berichtet von der Gründung Maḳdischūs und Brawas Anfang des 10. Jahrhunderts durch Araber aus El-Ḥasā am Persischen Golf. Unter Führung von sieben Brüdern landeten sie an der ostafrikanischen Küste. Brawa hat noch heute sieben Stämme, die zurückgehen sollen auf die damals eingewanderten sieben Brüder[1]. Keiner der anderen arabischen Erdbeschreiber registriert Brawa außer Edrīsī, dessen Berūa, Berūah und Merūah (alle drei Schreibungen kommen in den Manuskripten vor) man wohl auf unsere Stadt deuten darf. Sie liegt am Meer, sagt er, am Ende des Landes der Ungläubigen, deren Gottesdienst nur darin bestände, daß sie in Fischöl getauchte Steine anbeten. Ein Teil dieses Landes gehorcht dem König der Berber, ein anderer ist von Abessinien abhängig[2]. Nach letzterem Satz zu schließen, dachte der sizilische Geograph vielleicht an eine viel nördlichere Gegend. Doch Genaues kann man eben nicht sagen. Dapper[3] schreibt über Brawa im 16. Jahrhundert: »Dem einen Arme des Flusses Quihnanzi vorbey lieget die Stadt Brawa mit hübschen Mauern umringet und vol schöner Häuser, nach der Mohren weise gebauet. Sie ist eine guhte Handelsstadt, da man Silber, Gold und unterschiedliche andere Wahren überflüßig findet. .... Die Einwohner werden durch zwölf Xerkes oder Oberhäupter, die man aus den ältesten des Volcks, welches aus sieben Brüdern entsprossen, die sich vor der Verfolgung der Könige von Lakah aus dem glücklichen Arabien hierher begeben, erkohren, Stahtsweise beherrschet. Dieses ist allein das gemeine Stahtswesen, welches so viel man weis, im gantzen Afrika sich befindet.«

Obwohl die Stadt Brawa keinen guten Hafen besitzt, so treibt sie heute doch mit ihren mehr als 5000 Einwohnern einen Handel, der sich neben dem von Maḳdischu sehen lassen kann[4].

Vom Dschubafluß wurde schon in der Hydrographie gehandelt und auch die Stelle Jāḳūts zitiert: »al-ǧubb, eine Stadt in der Nähe von Zenǧ im Lande Berbera, wo Giraffen exportiert werden, und ihre Felle dienen den Leuten von Fārs als Schuhzeug[5]«. Linschoten nennt die Stadt Jungo, welchen Namen sie auch heute noch trägt. Jungo, Jumbo, Wumbo soll der einheimische Name von Stadt und Fluß sein, während die Araber Ǧubb, Ǧuba dafür sagen.

Über den Gesittungszustand dieser Küstenstrecke giebt noch folgender Satz Klarheit: »Im Norden sind die Leuchttürme von Barawa und Muḳdischu die augenfälligsten Beweise des Kulturzustandes früherer Jahr-

---

[1] Journal of the Royal Asiatic Society 1895, History of Kilwa S. 399 und Guillain I, 175—176.

[2] Edrīsī 55. [3] 652. [4] Vgl. Guillain III, 158 ff. [5] II, 17.

hunderte; daß diese etwa 12—15 m hohen Türme tatsächlich als Schiffahrtszeichen gedient haben, darüber ist nach der Lage und Anlage keinerlei Zweifel[1]«.

Weiter südlich, an der Küste entlang fahrend, stößt man auf Inseln, deren eine den Namen Lamu trägt. Dieser Insel wird nur bei einem Historiker des 15. Jahrhunderts Erwähnung getan, bei Abūl-Maḥāsin: »Lamū ist eine Zenǧstadt am Meeresufer von Berberā, ungefähr 20 Tagereisen westlich von Maḳdischū[2]«.

So kurz oft diese und jene Orte an der Küste abgetan werden, so scheinen sie doch ganz bedeutend gewesen zu sein. So wird aus dem Jahre 1506 folgendes über Lamu berichtet. Der König von Lamu unterwarf sich den Portugiesen unter Verpflichtung eines jährlichen Tributs von 600 Metikal (= 7 200 Mark) und bezahlte diese Summe sofort für das erste Jahr in venezianischen silbernen Marcellos[3].

Malindi. Hier erst stehen wir wieder auf festem Boden. Über diese Stadt wissen auch eine ganze Anzahl von Geographen etwas zu sagen. Der erste von ihnen, Edrīsī, schreibt, von Medūna kommt man in drei Tag- und Nachtfahrten nach Melinde, an der Mündung eines Süßwasserflusses. Das kann nur der Sabaki sein, der von dem zwischen Kilimandscharo und Kenia gelegenen Gebirge kommt. Es ist eine große Stadt, berichtet er weiter, und ihre Einwohner gehen auf Jagd und Fischerei aus. Im Meere fangen sie verschiedene Fischarten, die sie einsalzen und womit sie Handel treiben. Auch beuten sie Eisenminen aus, und dieser Handelsartikel, das Eisen, ist die Quelle ihrer großen Reichtümer[4]. Jāḳūt nennt nur ihren Namen, den er Mulandā schreibt und als Amberhafen neben Brawa hervorhebt. Nach Abūlfidā' liegt die Stadt unter $81\frac{1}{2}° \times 2°\,50'$. Es folgt dann eine Beschreibung der Umgegend Melindes, deren Identifizierung bisher keinem gelungen ist, und doch ist das Rätsel sofort gelöst, wenn wir bei Abūlfidā's Angaben der Himmelsrichtungen einen Irrtum um 45° annehmen. Westlich von Melinde, heißt es da S. 152, dehnt sich eine große Bucht aus, in die sich ein Fluß vom Mondgebirge ergießt. An den Ufern dieses Golfes sind große Zenǧniederlassungen und im Süden befinden sich die der Mondleute, im Osten Melindes liegt Ḫerāni, das ist ein den Reisenden bekannter Gebirgszug, der ans Meer herantritt und in einer Ausdehnung von 100 Meilen nordöstlich sich erstreckt, und auf dem Festlande läuft er geradlinig in südöstlicher Richtung 50 Meilen fort.

Abūlfidā' läßt östlich von der Stadt das Gebirge Ḫerāni liegen, östlich liegt aber nur der weite Indische Ozean, also muß da ein Orientierungsfehler vorliegen. Beginnen wir aber mit der Bucht, die westlich von Melinde liegen soll. Nördlich liegt die von den Portugiesen bahia formosa genannte Bucht und wird auch den Arabern als solche bekannt gewesen

[1] Strandes 90, vgl. auch über Leuchttürme die drei von el-Obolla in Mas'ūdi I, 230.

[2] Devic 74.

[3] Strandes 77. Italienische Münzen auch auf alten Schmucksachen dieser Gegend.

[4] 56.

sein. Zu Abūlfida's Angabe 45° addiert gäbe statt Westen Norden. Der vom Mondgebirge kommende Fluß ist der Tana, der am 5600 m hohen Kenia mit seinen 15 Gletschern seinen Ursprung nimmt und in der Regenzeit 200 km stromaufwärts befahrbar ist. Hier sehen wir genau, was unter dem Mondgebirge auch verstanden wurde. Ist der Orientierungsfehler ein einheitlicher, so muß Ḥerāni statt östlich südlich liegen. Und von der Tanamündung bis über Mombasa südlich haben wir ein dicht an die Küste herantretendes Plateau mit einer Höhe bis zu 250 m; einen gemeinsamen Namen dafür habe ich auf den Karten nicht gefunden. In dieser Gegend deutet auch der Moḥīṭ einen an das Meer herantretenden Höhenzug an. Die Angabe mit 100 Meilen ist eher zu knapp angegeben, wie auch die auf dem Festlande südlich, d. h. westlich gelegenen Usambaraberge statt mit 50 auch mit 100 Meilen noch nicht zu hoch angegeben wären. Doch Gebirge auf ihre Ausdehnung hin abzuschätzen, ist nicht leicht. Daß Ḥerāni »an das Meer herantritt« und nicht nach der gewöhnlichen Übersetzung »s'avance dans la mer« bedeutet, ist eine nicht zu beanstandende Übertragung der arabischen Wörter jadḫulu fil-baḥri. Der Süden entspricht dem Westen, und nördlich, d. h. östlich nach der Seeseite wird auch keine Angabe gemacht. Die im Westen sitzenden, von den Zenǧ unterschiedenen Mondleute könnten die durch die hamitischen Masais nach Süden gedrängten Bantustämme der Wanjamwesi sein oder aber die sogenannten Bantu-Hamiten, d. h. die zwischen Kenia und Kilimandscharo sitzenden Wakamba, Wadschagga und Wapare. Nach den portugiesischen Quellen zu urteilen, kämen die erst in den letzten Jahrhunderten in dieser Gegend auftretenden Masais und Gallas hier nicht in Frage, und mit den Mondleuten wären also die Wanjamwesi oder Wakambas gemeint.

In der Portugiesenzeit ist Melinde oft mit Mombasa und Kiloa zu einem Kleeblatt von Städten zusammengesetzt. Statt die Schilderung von Strandes, die man bei ihm S. 27 und 29 nachlesen kann, soll hier die nicht so leicht zugängliche Stelle aus Dapper S. 648 gegeben werden: »Melinde, die auf einer lustigen Fläche, rund herüm mit unterschiedlichen Gärten ümgeben, lieget, begreift eine große Menge Häuser, welche von gehauenen Steinen, sehr ahrtig gebauet und mit zierlichen Gemächern und gemahlten Söllerwerke versehen seynd. . . . Das Erdreich verschaffet alle nohtwendige Lebensmittel, aber Weitzen und Rocken wird von Kambaja dahin gebracht. Die Blühten der Zitrohnenbäume, die alda hauffenweise wachsen, breiten ihren angenehmen Geruch sehr weit über die Auen hin.... Etliche der Einwohner seynd schwartz, andere braun, mit gekreuselten Haaren auf dem Kopfe. Aber die über dem Flusse Quilmanzi wohnen, seynd weis, wie auch die meisten Melindischen Frauen. Das Frauenvolk gehet sehr prächtig gekleidet, in Seyde; und träget güldene und silberne Ketten und Armbänder, mit einem Tuche, im ausgehen vor dem Angesichte. . . . Man findet unter ihnen reiche Kaufleute, welche mit allerley Zeugen, Golde, Kupfer, Elfenbein, Quecksilber, Wachs und anderen Wahren handeln. Alle diese Wahren hohlen die Mahometer und Heyden von Kambaja, die mit ihren Schiffen vol Tücher in diese Länder kommen.«

Mombassa[1].

Verschieden ist die Schreibweise dieses Stadtnamens bei den Arabern. Edrīsī: Manīsa, Manbasa, Molbasa; Jāḳūt und Abūlfidā': Manbasa; Ibn Baṭūṭa: Manbasā; Kilwachronik: Manfasa und Manfasi. Nach Edrīsī liegt Mombasa 2 Tage von Melinde und ist Residenz des Königs von Zenǧ. Seine Leute sind Fußsoldaten, da Pferde in diesem Lande nicht fortkommen. Wie die Melinder, so beschäftigen sich auch die Mombasen mit Leopardenjagd und Ausbeutung der Eisenminen. Sie haben Hunde von roter Farbe, die es mit jeder Art von wilden Tieren, selbst mit Löwen aufnehmen. Die Stadt liegt nahe am Meere an einem großen Golf, der von Schiffen zwei Tagereisen weit aufwärts ins Land hinein befahren werden kann. Die Ufer der Bucht sind öde; wegen der vielen wilden Tiere, die in den benachbarten Wäldern streifen, fürchten sich die Bewohner sich dort anzusiedeln, verfolgen die Raubtiere aber, um mit ihren Fellen Geschäfte zu machen. Hier und in Melinde stellen sich die Zenǧ aus der Umgegend ein, sie bringen ihre Lasten in Ermanglung von Lasttieren selbst auf dem Rücken oder dem Kopfe zu Markte, kaufen und verkaufen da[2]. Jāḳūt schreibt, sie sei eine große Stadt und Anlegeplatz für die Schiffe. Abūlfidā' gibt als Distanz zwischen Melinde und Mombasa 1° an, was sehr gut stimmt. Die Bucht westlich der Stadt läßt er aber 300 Meilen lang sein und spricht von einer Wüste in der Nähe der Stadt, die Zenǧ und Sofāla trenne. Östlich von Mombasa kann keine Wüste liegen. Hier ist derselbe Irrtum in der Himmelsrichtung wie bei Melinde. Die Bucht kann man ebenso auch nördlich der Mombasainsel annehmen, da sie aus zwei kleineren besteht, deren eine nordwestliche, die andere westliche Richtung hat. Abūlfidā' hätte dann die nordwestliche gemeint; aber statt 300 Meilen genügt der zehnte Teil derselben, wahrscheinlich ist es ein Schreibfehler für 30, eine im Arabischen gut denkbare Entgleisung, und 50 km etwa entspricht der wirklichen Länge der Bucht. Dann wäre die östliche Steppe in eine südliche umzurechnen, was man dann auch mit der Bemerkung »zwischen Zenǧ und Sofāla« in Einklang bringen kann. Es handelt sich um die große Massaisteppe, die sich bis zum Kilimandscharo wie auch noch südlich des Paregebirges und des Vulkanriesen erstreckt.

Leider gibt Ibn Baṭūṭa, der eine Nacht auf der Insel verbrachte, nur eine kurze Beschreibung seines Besuches in Mombasa. »Ich schiffte mich in Maḳdischū ein nach dem Lande der Suaheli und der Stadt Kulwā im Lande Zenǧ, und wir kamen an eine große Insel, Mombasā, und zwischen ihr und dem Suahelilande beträgt die Entfernung 2 Tage zu Wasser, und sie hat kein Hinterland. Ihre Fruchtbäume bestehen aus Bananen,

---

[1] Mombassa die deutsche, Mombasa die englische Schreibweise. Daß n vor b gern als m gesprochen und dann auch geschrieben wird, findet sich oft im Semitischen, z. B. sanbūḳ Sambuk, ʿanbar Amber: doch nicht nur im Semitischen, auch im Türkischen tritt diese Erleichterung der Aussprache ein, so hat Moḥīṭ die Schreibung Mombasa; sie ist also vom Türkisch-Arabischen aus zu uns gekommen.

[2] Edrīsī 56—58.

Limonen und Zitronen, auch haben sie eine Frucht, die sie Ǧammūn nennen, und sie gleicht der Olive und hat Kerne wie Dattelkerne und besitzt einen hohen Zuckergehalt. Gesät wird dort nicht, das Getreide wird ihnen von den Küsten gebracht. Ihre Hauptnahrung besteht aus Bananen und Fisch. Sie sind Schāfi'iten, fromm, ehrbar und tugendhaft. Ihre Moscheen sind aus Holz, sehr solid aufgeführt. An jeder Tür der Moscheen befinden sich zwei Brunnen von ein bis zwei Ellen Tiefe, woraus man mit einem hölzernen Gefäß, an dem ein dünner, eine Elle langer Stiel befestigt ist, Wasser schöpft. Der Erdboden um Brunnen und Moschee ist geebnet, und wer in die Moschee eintreten will, wäscht erst seine Füße. An der Tür hängt ein Stück einer großen Matte, um sie damit abzutrocknen. Wer seine Waschungen vornehmen will, nimmt die Schale zwischen die Schenkel, gießt Wasser auf seine Hände und vollzieht so die Waschung. Alle Leute gehen hier barfuß [1].«

Guillain nennt Mombasas doppelten Hafen den schönsten von ganz Ostafrika [2], und welche Rolle diese Stadt heute spielt, weiß jeder für unser Deutsch-Ostafrika Interessierte; ist sie doch deshalb auch Ausgangspunkt der englischen Ugandabahn geworden.

Illustrieren wir diese arabischen Berichte wieder durch die Begebenheiten des 16. Jahrhunderts. »Gegen Sonnenuntergang desselben Tages ankerten die Schiffe (der Portugiesen) auf der Außenrhede von Mombasa. Sofort kam ein reich mit Hühnern, Ziegen, Zuckerrohr, Zitronen, Limonen und Apfelsinen beladenes Boot hinaus, das einen Willkommengruß des Königs der Stadt und die Einladung brachte, in den inneren Hafen hineinzukommen.... Im Hafen sah man viele flaggengeschmückte Fahrzeuge.... Vor sich sah man eine große Stadt, welche meistens aus Steinhäusern mit flachen Dächern bestand und welche hart am Meer auf felsiger Höhe lag.....[3].« An dieser Stelle bildeten hohe, mehrstöckige Häuser die Stadtmauer.....[4]. Ein deutscher Mitkämpfer (auf der portugiesischen Flotte) berichtet sogar, daß zwei Elefanten von den Verteidigern »hyn und her trutzlich zu vertruss« umhergetrieben wurden [5]. Dieses Halten von Kriegselefanten ist nicht unglaublich, da aus Melinde dasselbe berichtet wird. »Reiche Beute an Gold, Silber, Elfenbein, Ambergris, persischen und besonders indischen Stoffen, dann auch an Lebensmitteln, wie Reis, Hirse, Honig und Butter, sowie von viel Groß- und Kleinvieh wurde gemacht [6].« Wegen dieser Bedeutung Mombasas haben auch die Portugiesen, solange ihre Herrschaft im Indischen Ozean dauerte, ständig diese Stadt zu halten gesucht, haben eine Festung angelegt, deren Ruinen heute noch der Reisende bewundert; auch war Mombasa der Mittelpunkt der Hauptmannschaft, die vom Kap Guardafui bis Kap Delgado reichte.

Es folgt nun die Küste unserer Kolonie Deutsch-Ostafrika im Lichte der arabischen Geographen des Mittelalters.

---

[1] Ibn Baṭūṭa II, 191/92. [2] III, 230 ff. [3] Strandes 25/26.
[4] 68. [5] 70. [6] 72.

B. Deutsch-Ostafrika.

Bei der Beschreibung der Stadt Melinde war erwähnt worden, daß Abūlfidā' die Usambaraberge Deutsch-Ostafrikas kannte, nur sie mit 50 Meilen um die Hälfte zu kurz notierte, und bei Mombasa hatte derselbe Geograph von der südlich zwischen Zenǧ und Sofāla sich erstreckenden Wüste gesprochen, die heute den Namen Masaisteppe trägt.

Leider hören damit die Nachrichten über Deutsch-Ostafrika bei Abūlfidā' und bei den anderen arabischen Geographen des Mittelalters auf, mit einziger Ausnahme der Stadt Kilwa. Daß die Küste unserer Kolonie aber den Seeleuten besser bekannt war, beweist die Karte der ostafrikanischen Küste im türkischen Seespiegel wie auch das, was wir aus der Portugiesenzeit über diese Gegend wissen. Um dies Kapitel nicht allzu mager sein zu lassen, aber auch um die Nachrichten aus dem 16. Jahrhundert mit zu verwenden, wird dies und jenes Entferntere hier mit herangezogen werden müssen.

Kilwa. Dies Kilwa ist das heutige Kilwa-Kissiwani, das »Kilwa auf der Insel«, im Moḫṭ Kilūa und Quiloa bei den Portugiesen. Jāḳūt begnügt sich zu sagen, es sei eine Stadt im Lande Zenǧ[1]. Als zweiter und letzter Geograph ist dann gleich Ibn Baṭūṭa zu nennen. Er hatte Kilwa zwar selbst besucht, schreibt aber in seinen Reiseerinnerungen nicht allzuviel über diese Stadt. »Kulwā ist eine große Stadt an der Küste, die Mehrzahl der Bewohner sind Zenǧ, die ganz schwarz sind, und sie haben Tätowierungen an sich wie die Limiin von Ġanāda. Die Stadt Kulwā gehört zu den schönsten und bestgebauten Städten; sie ist ganz aus Holz gebaut, das Dach mit Dīs gedeckt, und es regnet dort sehr viel. Die Bewohner sind im Ġihād gegen ungläubige Zenǧ in einem ihnen benachbarten Gebiet[2]. Ihre Haupttugenden sind Frömmigkeit und Ergebung, sie gehören zum schāfi'itischen Ritus. Der Sultan von Kulwā machte häufige Einfälle in das Gebiet der Zenǧ, griff sie an, und von der Beute nahm er den fünften Teil vorweg, die er nach der im Koran bestimmten Weise Allah weihte[3].« Nach Ibn Baṭūṭa hieß der Sultan, der bei seinem Besuch dort regierte, Abūl-moẓaffer Ḥasan mit dem Beinamen Abūl-mewāhib, die Kilwachronik (I. R. A. S. 1895, 415/16) nennt ihn auch so, Abūl-mewāhib al-Ḥasan ben Sulaimān. Es wird in der »Geschichte der Stadt Kilwa« hervorgehoben, daß dieser Sultan früher in Mekka Theologie studiert hat, wie er überhaupt in beiden Quellen als ein echter Muslim hingestellt wird. Als seinen Nachfolger nennt Ibn Baṭūṭa seinen Bruder Dāūd, und damit stimmt die Kilwachronik überein, die über ihn berichtet, daß er, obwohl fromm (was der große Reisende vielleicht bezweifelt hätte), bald gestürzt

---

[1] IV, 302.

[2] Über eine große Handels- und Sklavenkarawanenstraße von Kiloa-Kiwindje nach dem Nyassa vgl. v. d. Deckens Reisen in Ostafrika Bd. III, Abt. 3, am Schluß Appendices geographischen Inhalts S. 44—46.

[3] Ibn Baṭūṭa II, 192/93.

wurde, und daß dieses Dāūds Nachfolger im Ǧihād gegen die Kāfir almulī fiel. Der heilige Krieg gegen die umwohnenden Stämme wurde auch bei Abūl-mewāhib hervorgehoben.

Als die Schirazi in Kilwa landeten, waren sie keineswegs die ersten Ausländer, sondern fanden Mohammedaner vor. Die Schirazi kauften den Eingeborenen die Insel ab, und Zeugstreifen dienten als Entgelt. Der erste Herrscher, der um 850 dort regierte, hieß ʿAlī ben al-Ḥusain; dieser setzte seinen Sohn Muḥammed ben ʿAlī als Herrscher über das benachbarte Mombasa ein, das eine Zeitlang von Kilwa abhängig war.

»Mit bewundernswertem Scharfblick«, sagt Hans Meyer, »haben die Schirasi vor mehr als neunhundert Jahren die natürlichen Vorzüge dieser Örtlichkeit erkannt und die beherrschende Stadt auf ihr angelegt. Auf einer Insel dicht am Festland, nahe genug für den bequemen Verkehr mit ihm, und doch durch den Meeresarm gegen Überfälle vom Festlande her geschützt, hatte die alte Stadt dieselbe vorteilhafte Position, wie die Inselstädte Mombassa, Mozambique, Sansibar, Honkong, Singapore usw. gegenüber ihren Festländern. ... das alte Kilwa ward im Jahre 987 von den persischen Schirasi gegründet, die von hier aus ihre Macht nordwärts bis Melinde, südwärts bis Sofala ausdehnten«[1].

Die positive Strandverschiebung der dortigen Küste, die heute so beträchtlich ist, daß die Ruinen der Stadt schon vom Wasser bespült werden, läßt sich im Mittelalter nicht nachweisen. Als die Schirasi mit der Flut bei Kilwa landeten, erschien es ihnen als Insel. Zur Zeit der Ebbe war aber eine Verbindung der Westseite von Kilwa Kissiwani mit dem Festlande hergestellt. Die Perser vertieften nicht ohne Grund zur Furcht vor Überfällen vom Festlande her diese Stelle. Das war in der Mitte des 10. Jahrhunderts. Am Ende des 16. Jahrhunderts gelang es den Wasimbi-Zulus, die später auch Mombassa überfielen, Kilwa zu überrumpeln und zu zerstören. Nach der Darstellung ihres Überfalles auf Mombassa werden diese Zulustämme auch bei Kilwa eine Furt benutzt haben, die sich im Laufe der Jahrhunderte durch Sedimente oder Hebung des Meeresbodens wieder an der Stelle gebildet hatte, die den Persern schon Arbeit gemacht hatte. Heute beträgt der Wasserstand an der bezeichneten Stelle westlich vom alten Kilwa 0,9—1,8 m, eine wohl zur Zeit der Ebbe gemessene Tiefe[2].

Suchen wir die arabischen Berichte über Kilwa durch die der Portugiesen zu vervollständigen. »Am 26. Juli 1500 ankerte Pedro Alvares Cabral mit seinem auf 6 Schiffe zusammengeschmolzenen Geschwader im Hafen der Stadt Kilwa. Durch Größe und starke Bevölkerung bestätigte das Aussehen der Stadt den Ruf ihrer Bedeutung. Als Hauptstadt des gewaltigen Küstenstriches, der sich von Sofala bis nahe an Mombasa erstreckt, und insbesondere durch den Goldhandel mit Sofala war sie reich und mächtig geworden. Ihre Handelsbeziehungen gingen bis Indien, dem Roten Meer und dem Persischen Golf. Das Oberhaupt der Stadt war König

[1] I, 112. [2] H. Meyer I, 114.

Ibrahim aus persischem Geschlechte[1].« Dapper: »Petrus Alvares schreibet, daß sie gantz dichte am festen Lande gelegen sey und eine schöne Stadt habe; welche von etlichen vor des Ptolomäus Rapta gehalten wird, und mit hohen Häusern nach der Spanischen Weise gebauet und mit prächtigen Sälern, Kammern, Hausrahte und fruchtbahren Gärten versehen, gezieret ist. . . . . die Reichen tragen güldene Laken, Seyde oder Baumwolle, mit schönen Türkischen Bünden auf dem Häupte. Die Frauen tragen auch prächtige Kleider, mit güldenen und silbernen Ketten an ärmen und Beinen und schöne Ohrengehänke. . . . Sie sprechen gemeiniglich Arabisch. Aber darbey verstehen sie auch viele andere Sprachen, welche sie durch den Kaufhandel mit vielen ausländischen Völkern, die bey ihnen anländen, lernen. Auf der Insel Kiloa wohnen viele reiche Kaufleute, welche mit Golde, Silber, Amber, Perlen und Muskus großen Handel treiben. . . . Die meisten ümhälsen mit großem Eifer die Mahometische Lehre, und halten die Bücher des Mahomets sehr in ehren. Aber alle die andern seynd Heiden[2].«

Mit Ausnahme von Sofāla in Portugiesisch-Ostafrika haben wir kein klares Bild über die anderen genannten Städte, oft ist noch nicht einmal annähernd die Lage derselben deutlich, so daß, wenn den geographischen Namen keine näheren Bestimmungen folgen, die Gruppierung unter Deutsch- oder Portugiesisch-Ostafrika hie und da eine subjektive ist.

Stimmt die Entfernungsangabe Edrīsīs, so muß Albānes in Deutschost liegen, denn »von Monbasa nach dem Dorf Al-bānes sind es 6 Tage zu Lande und 150 Meilen zu Wasser. Es ist ein sehr großes und gut bevölkertes Dorf; es ist die letzte Ortschaft von Zenǧ, weiter südlich kommt man nach Sofala.« Als weiteres weiß Edrīsī zu berichten, die Einwohner verehren eine Trommel, mit Namen Er-raḥīm oder Er-raǧīm, sie ist so groß als eine Tonne, auf der einen Seite mit einem Fell überzogen, und eine Saite ist angebracht, mit der man die Trommel schlägt. Das entstehende Geräusch soll drei Meilen weit zu hören sein[3]. P. Kollmann beschreibt in seinem Buche: »Der Nordwesten unserer ostafrikanischen Kolonie«, S. 70, eine durch ihre Größe auffallende Trommel, »solche Kriegstrommeln sind ein besonderes Heiligtum, und der Verlust derselben ist für den Sultan (von Bukoba) genau so schmerzlich, wie für uns der Verlust einer Fahne«: S. 26 ist auch eine etwa 1 m hohe mit Leguanhaut überzogene Trommel erwähnt, die aus einem Baumstamm sauber zu diesem Zwecke zugerichtet war.

Nach der angegebenen Distanz von Monbasa müßte Al-bānes in der Gegend des heutigen Sadani liegen. Guillain[4] gibt folgende Stelle aus dem Ibn Sa'īd Manuskript: »Banyna (so punktiert Ibn Sa'īd, und Guillain nimmt die Identität von Bānes und Banina an) a une baie assez longue, dans laquelle débouche un fleuve qui vient des montagnes de Comr, situées à l'est«. Diese Beschreibung paßte ganz gut auf Bagamojo mit dem von den Ulugurubergen nach Norden fließenden Kingani, aber nach den bei Ibn Sa'īd noch folgenden Worten paßt die fragliche Gegend auf alle andern mehr als auf Bagamojo, »La longueur de la baie et du fleuve est d'un mois de voyage;

[1] Strandes 39. [2] Dapper 646. [3] Edrīsī 57. [4] I, 249.

leurs bords sont garnis d'arbres et d'habitations«, S. 248 heißt es noch: »Banyna située à l'extrémité d'un grand golfe qui entre dans les terres jusqu'à une distance de 4° de la ligne équinoxiale et dont l'ouverture a 2° de largeur; la ville est par 2° 30' de latitude et 87° 10' de longitude«. Bestimmteres über Al-Bānes kann man nicht geben, doch soll durch zwei Abschnitte aus Hans Meyer und C. H. Becker die Lage dieser Ortschaft in dem mittleren Küstenstück unserer Kolonie für durchaus möglich erwiesen werden. »Mit Pangani hat die buchtenreiche Nordküste Deutsch-Ostafrikas ein Ende, und es beginnt die buchtenlose Mittelküste, die sich in Linie etwa 185 km lang bis an die Bai von Daressalam erstreckt. Trotzdem hat die Mittelküste zwei Handelsplätze: Sadani und Bagamojo, beide nahe an Flußmündungen und eine ganze Reihe kleiner Nester, alle auf flachem, sumpfigen Schwemmboden[1].« Der für den heutigen Handel wichtige Hafen ist Daressalam, doch haben die Dhaus nicht den Tiefgang unserer Ozeandampfer und was z. B. Bagamojo für eine Rolle im 19. Jahrhundert gespielt hat, im Transitverkehr mit Zanzibar wie als Ausgangspunkt der großen Karawanenstraße Bagamojo—Uǧiǧi und vieler Expeditionen von europäischen Reisenden, ist bekannt. Das Hinterland von Daressalam, Usaramo ist für Plantagenbau seitens der Araber nachweislich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts, aber allem Anschein nach jahrhundertelang vorher in Kultur genommen worden. Und die Münze des Ptolemäus X. Soter aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert läßt auf alte, jetzt nicht mehr aufzufindende Niederlassungen schließen. Hans Meyer sagt über die Giebeldachhütten der Wasaramo, »sie deuten auf einen älteren fremden Kultureinfluß hin. . . . Dieser Einfluß der Küstenkultur ist wahrscheinlich ziemlich alt[2]«. »Diese arabischen und indischen Einflüsse«, schreibt C. H. Becker, »haben den Küstensaum kaum je überschritten. Nur dort, wo im Innern alte Kulturen von bitteren Orangen, Jakfruchtbäumen usw. vorkommen, wie in Usaramo und im östlichen Teile von Usambara, glaubt F. Stuhlmann eine weitgehende Besiedelung durch Araber in älterer Zeit annehmen zu dürfen[3].«

Von Al-Bānes nach Tuhnet sind zu Wasser 150 Meilen, zu Fuß 8 Tage wegen des Golfes, der sich nach Süden ausdehnend, die Reisenden zwingt, vom geraden Wege abzubiegen und ein hohes Gebirge mit Namen ʿAǧūd zu übersteigen, dessen Flanken von allen Seiten durch das Meer ausgewaschen werden, das mit furchtbarem Getöse gegen es anprallt. Dieses Gebirge zieht die Schiffe an sich, die sich ihm nähern und die Seeleute suchen sich von ihm fernzuhalten. Die Stadt Tuhnet hängt vom Lande Sofala ab und grenzt an Zenǧ. Es gibt dort viel Dörfer und sie liegen alle am Ufer von Ǧūns[4]. Nach der Entfernung läge 150 Meilen südlich von Al-Bānes Tuhnet in der Nähe Kilwas. Der Golf, der umgangen werden

---

[1] H. Meyer I, 103. [2] I, 156.

[3] »Islam« Bd. I, Heft 2: Materialien zur Kenntnis des Islam in D. O. A.

[4] Edrīsī 57—58. Ǧūn = baie, golfe, anse; Jaubert übersetzt rivières, zwar fällt an der ostafrikanischen Küste sehr oft eine Bucht an der Küste mit einer Flußmündung zusammen, aber doch nicht immer.

muß, könnte auf verschiedene Einbuchtungen bezogen werden. Nehmen wir Al-Bānes bei Sadani gelegen an, so könnte vielleicht die Bagamojobucht oder das Rufidschidelta gemeint sein und mit dem hohen Gebirge die Puguberge südlich von Daressalam. Die heutige Postroute von Daressalam nach Kilwa muß auch oft Umwege machen und den Weg direkt an der Küste, was von Wanga an möglich war, verlassen. Betreffs Tuhnets als Grenzgebiet zwischen Zenǧ und Sofala sei darauf hingewiesen, daß am Kap Delgado die Suahelibevölkerung aufhört und die Küste Portugiesisch-Ostafrikas von den Wamakuas bewohnt wird. »Südlich von Bagamojo« — ein Beleg für die starke Brandung am Gebirge ʿAǧūd, bei H. Meyer I, 105/106 — springt unsere ostafrikanische Küste in langer Flucht nach Südosten hinaus bis zum 7. Grad südl. Breite, wo sie nach Süden umbiegt. Auf diesem Küstenstrich hört der Schutz auf, den die große Insel Zanzibar den Reeden von Sadani und Bagamojo gegen die östliche Meeresdünung gewährt. Hier branden die Wogen des Indischen Ozeans wieder gegen die Korallenriffe, die das Festland säumen, und wäscht die Flut an den Steilwänden der Strandterrassen. In diese Küste greift die Bucht von Daressalam als einziges größeres und einziges gut geschütztes Wasserbecken hinein.« So könnten mit dem Ǧebel ʿaǧūd ganz gut die bis ans Meer herantretenden Puguberge gemeint sein.

Nun finden wir bei Abūlfidāʾ noch eine zweite Beschreibung dieser fraglichen Gegend. S. 152 hatte er gesagt, östlich, d. h. südlich von Mombasa, liege die Wüste, die Zenǧ von Sofāla trennt, dann schreibt er weiter: unter den Städten Sofālas befindet sich auch Batīna, in einer großen Bucht gelegen, die tief ins Land einschneidet, unter $2^1/_2°$ südl. Breite und 87° Länge, und er (Ibn Saʿīd) sagt, westlich von Batīna (ein Kodex hat Banīna), im Innern in nordöstlicher Richtung, liegt Aǧred, ein langes Gebirge am Meer, 100 Meilen lang, und die Wellen branden dort mit lautem Getöse. Östlich liegen die von den Sofālern bewohnten Gegenden, deren Hauptstadt Ṣīūna ist. Es liegt hier wieder der Orientierungsfehler vor. Östlich, sagt er, wohnen die Sofāler; da diese nicht in Pfahlbauten und schwimmenden Dörfern gewohnt haben, muß östlich in südlich korrigiert werden. Es ergibt sich somit folgendes Bild: Nördlich von Batīna zieht sich ein 100 Meilen langes Gebirge am Meer hin, im Innern in südöstlicher Richtung. Diese Beschreibung wäre für den Höhenzug von Bagamojo bis Kap Kimbidji wenig passend, da dessen Ausdehnung nur 50 km ungefähr beträgt.

Devic macht nun auf eine Ortschaft nicht weit vom Kap Delgado mit Namen Tunge aufmerksam und zugleich an ein Tonice bei Ptolemäus, der dieses Emporium nicht weit vom Fluß Rhaptus liegen läßt. Nehmen wir Tunhet unter 11° südl. Breite gelegen an, so würde mit Aǧred die von Kilwa bis südlich vom Kap Delgado sich hinziehende Steilküste gemeint sein und für diese Distanz wären 100 Meilen nicht zuviel. Dann läge aber Tunhet schon auf portugiesischem Gebiet. D'Herbelot umschreibt in seiner Bibliothèque orientale[1]. Tuhnet mit Tahana und Al-bānes mit Bais. Kersten

[1] Paris 1697, S. 69 und 179.

nimmt an, El Banes habe an der Mündung des Rufidschi gelegen, »wenn es nicht ein anderer Name für das von ihm nicht erwähnte Kiloa ist, der Flecken Thonet — und das war ja eben unser Resultat auch — wird in der Nähe des Kap Delgado zu suchen sein[1]«. Doch einen klaren Beweis für diese von ihm angenommene geographische Lage der beiden Orte kann er natürlich auch nicht geben. »La recherche de Bâyas et de Touhna sur la côte«, sagt daher Devic, »malgré les circonstances spéciales d'un grand golfe et d'une montagne battue par les flots bruyants, est demeurée un problème insoluble. On essaie vainement à le résoudre; de toutes les tentatives il ne reste qu'une incertitude absolue[2]«.

Mit diesem Ergebnis müssen wir von Deutsch-Ostafrika scheiden, um in derselben unsicheren und vermutenden Weise in dem dritten Abschnit über

C. Portugiesisch-Ostafrika

fortzufahren, bis wir bei der Stadt Sofāla wieder auf festem Boden stehen.

»Dieser Abschnitt umfaßt die Beschreibung des übrigen Teiles des Landes Sofāla«, so beginnt Edrīsī seinen 8. Abschnitt des ersten Klimas, »man findet (zuerst) zwei Städte oder besser zwei Marktflecken, zwischen denen Ortschaften liegen und Lagerstätten, die denen der Araber ähnlich sind. Diese Flecken nennen sich Ǧenṭama[3] und Dendema, sie liegen am Meer und sind nicht sehr bedeutend. Die Einwohner sind arm und haben keinen andern Lebenserwerb als durch das Eisen, das in einer großen Zahl Minen in Sofālas Bergen gewonnen wird.« Daran anschließend wird über den Eisenexport nach Indien gesprochen, wo man das afrikanische Eisen zu Stahl verarbeitete. Heute scheint dieser Handel eingegangen zu sein. »Von Ǧenṭama nach Dendema sind es 2 Tage zu Schiff oder 7 Tage zu Fuß. Dendema ist einer der Hauptorte Sofālas[4].« Die andern Geographen sprechen von einem Volk der Demdems, das aber viel nördlicher wohnt. So Masʿūdī, der sie Demādim schreibt und sie nach Prairies d'or III, 2 im Sudan, wohl mehr im östlichen Teile desselben wohnen läßt. Nach Ibn al Wardī wohnen sie in der Nähe des Nils und sind den Zenǧ und Abessiniern benachbart; näher gibt er die Gegend dahin an, daß sie da ihre Wohnsitze hätten, wo sich der Nil teile und der eine Arm nach Ägypten fließe, der andere nach dem Lande Zenǧ[5]. Abūlfidā' zitiert betreffs Demdema den Ibn Saʿīd, danach liegt die Stadt unter $54° 20' \times 9\frac{1}{2}°$ und ist die Heimat der Demdems, die Nubien und Abessinien verwüsteten im Jahre 617 der Hedschra (1220 n. Chr.), zu der Zeit, als die Tataren Persien heimsuchten. Daher kann man sagen, daß die Demdem die Tataren des Sudans sind[6]. Doch da Edrīsī, S. 116, die Demdem mit der Schreibung Demdem erwähnt, scheint er Dendema von Demdem zu unterscheiden und

---

[1] V. d. Decken, Reisen in Ostafrika Bd. III, Abt. 3, Wissenschaftl. Ergebnisse: O. Kersten, Tabellarische Übersicht der Gesch. Ostafrikas. Leipzig und Heidelberg 1879, S. 4.

[2] 80. [3] Tschinde am Sambesi? [4] Edrīsī 65/66.

[5] Edidit Hylander 174. [6] 163.

er nähme dann mit den andern Geographen Demdem als eine Völkerschaft um oder nördlich vom Äquator, während sein Dendema im südlichen Teile Ostafrikas liegt. Ob Abūlfidā's Angabe von $9^1/_2°$ Breite als südliche oder nördliche gemeint ist, läßt sich nicht sicher entscheiden, doch scheint er letztere Breite im Sinne gehabt zu haben, da er z. B. Sofālas Breite nur mit 2° südlich der Linie bestimmt. Jāḳūts Zitat in II, 587 läßt auch auf eine Sudanlandschaft schließen. Kersten verlegt »Dendema an die Stelle des heutigen Kilimane, und Djentema käme an die Mündung des Likongo zu liegen«.

»Zwei andere Ortschaften«, liest man bei Edrīsī, S. 66, »grenzen an die Gegend des Landes Sofāla: Ṣīūna und Būḫa«. Von Ṣīūna heißt es: »Es ist eine mäßig große Stadt, deren Bevölkerung sich aus Indern[1], Zenǧ und andern zusammensetzt, und liegt an einer Bucht, in der die fremden Schiffe anlegen[2]. Abūlfidā': »Östlich von diesem Gebirge (Aǧred) befinden sich die Wohnsitze des Sofālavolkes, deren Hauptstadt Ṣīūna unter $99° \times 2^1/_2°$ an einem großen Golf liegt, in den sich ein Fluß vom Mondgebirge ergießt; dort residiert auch der König der Sofāler[3]. Ibn Sa'īd setzt noch hinzu, daß der Fluß westlich von der Stadt sich befinde und eine Länge von 5° habe. »Die Einwohner dieses Landes verehren ebenso wie die Zenǧ Idole aus Holz und Stein, die sie in Fischöl tauchen. Die meisten Gebrauchsgegenstände sind bei ihnen aus Gold und Eisen. Sie kleiden sich in Leopardenfelle. Östlich von Ṣīūna beginnt der Kanal von Ḳamar, der sich vom Indischen Meer bis zu den bewohnten Grenzen des Südens erstreckt. Seine Breite an diesem Punkte beträgt ungefähr 200 Meilen. Er erstreckt sich in einem nach Süden und Osten gerichteten Bogen, indem er diese Breite im großen und ganzen beibehält bis zu seinem Angrenzen an den Bergzug El-Nedāma (Gebirge der Reue), von dem wir später sprechen werden.« In Guillain I, 249—251 heißt es dann über dieses Gebirge: »La montagne du Repentir commence avec cette section par 108° 1′ de longitude; on prétend que son sommet s'élève à une hauteur de trois journées de marche, sa couleur est d'un gris mélangé de rouge. Elle côtoie les premiers pays habités à partir de 16° de latitude sud, et cela pendant une vingtaine de journées, puis elle suit le rivage de la mer sur une étendue de vingt-quatre journées jusque par 117° 30′ où elle finit.«

Hartmann in seinem Edrisii Africa[4] will in Ṣīūna das heutige Sena, Senna am Sambesi sehen. Die heute sehr weit im Lande liegende Stadt kann damals näher am Meere gelegen haben, denn der Sambesi hat im Laufe der Jahrhunderte sein Delta weit ins Meer vorgeschoben. »A l'orient de Ṣyouna«, fügt Ibn Sa'īd noch hinzu, »commence le Djebel-el-Molattham (montagne battue) qui s'étend le long du canal sur un espace d'environ 260 milles. Les bâtiments que le vent du nord pousse dans sa direction, sont portés vers elle et les voyageurs s'en défient. S'ils peuvent s'élever

[1] Hier zum erstenmal die klare Erwähnung von Indern in Ostafrika, die nicht nur vorübergehend sich dort aufhielten, sondern sogar ein Inderviertel dort bewohnten.
[2] Edrīsī 66. [3] 152. [4] Göttingen 1796.

dans l'est, ils n'ont rien à en craindre; mais s'ils sont entraînés au sud dans le canal, ils sont dès lors placés en cette cruelle alternative, ou de sortir de leur dangereuse position à la faveur d'un vent du sud, ou d'être jetés par les courants et les vents du large sur la montagne El-Nedâma et d'y périr[1]«. »Als Berg El Molaṭṭam kann die hohe Küste zwischen Sofāla und Kap Correntes angesehen werden und letzteres könnte unter dem Berg El-Nedâma gemeint sein.« Dafür spricht auch der Name Cabo das correntes, »welches die Portugiesen wegen der schnellen Bewegung des Meeres das Kap der Strömungen nannten«. »Aus derselben Ursache wird dieses Kap auf den älteren Karten das Kap des Teufels genannt, auf einer Karte aber, welche der Infant Dom Pedro wahrscheinlich von Venedig aus (1438) nach Portugal brachte, trägt es den sehr bezeichnenden Namen Gränze von Afrika (Fronteira de Africa)[2].«

Von Ṣīūna nach Būḫa (eine andere Lesart ist Barḫa) am Meer beträgt die Entfernung 3 Tage; von da nach Demdema-Sofāla nach Westen 3 Tage zu Wasser und 20 Tage ungefähr zu Fuß, weil dort ein großer Busen, der sich nach Süden erstreckt, liegt und zu diesem beträchtlichen Umwege nötigt. Von Būḫa nach Ǧenṭama 1 Tag zu Wasser, 4 Tage zu Lande[3]. Devic, dem die in Rom erschienene verkürzte Edrīsī-Ausgabe von 1592 unter dem Titel »De geographia universali hortulus cultissimus« zur Hand war, setzt im letzten Satz statt Ǧenṭama Ǧesta mit dem Vermerk Jaubert a lu Djenṭama, mais le texte arabe de Rom porte avec raison Djesṭa[4]. Kersten: »Was Edrisi von Siuna sagt, könnte man auf Sena beziehen, wenn man annimmt, daß die flache Küste vom Sambesidelta seit jener Zeit sich weiter verschoben habe, Dendema käme an die Stelle des heutigen Kilimane und Bukha an den Luabo, den südlichen Arm des Sambesi zu liegen«.

»Ǧesṭa ist wenig bedeutend, sie liegt an einer großen Bucht, in die die Schiffe einlaufen können. Man findet dort eine Menge Gold, dessen Ausbeutung der einzige Industriezweig ist. Die Bewohner nähren sich von Seeschildkröten und Muscheltieren; Durra ist wenig vorhanden, auch haben sie keine Schiffe noch Lasttiere und müssen ihre Lasten daher selbst schleppen[5].«

»Von Ǧesṭa (Ǧebesṭa ist wohl nur Schreibfehler) nach Daġūṭa beträgt die Entfernung 3 Tage und 3 Nächte zu Wasser und nach der Insel Ḳamar 1 Tag. Sie ist die letzte Stadt im Goldlande Sofāla, an einer großen Bucht gelegen. Die Eingeborenen gehen nackt. Hier findet man mehr denn sonstwo in Sofāla Gold[6].« Abūlfidā' bestimmt Daġūṭas Lage mit 109° × 12° und läßt es die letzte Stadt nicht nur Sofālas, sondern auch des südlichen bewohnten Afrikas überhaupt sein[7]. »Nördlich«, sagt Ibn Sa'īd noch, »liegt ein Busen und fließt auch ein Fluß vom Mondgebirge

[1] Guillain I, 250.

[2] Kunstmann; Afrika vor den Entdeckungen der Portugiesen. München 1853, S. 26/27.

[3] Edrīsī 66. [4] Devic 84. [5] Edrīsī 78. [6] Edrīsī 79. [7] 152.

und hat, wie man sagt, mit dem Fluß von Sīūna gemeinsamen Ursprung. Daġūṭa liegt am Fuße des Reuegebirges und am Kanal von Ḳamar[4].« Kersten gibt folgende Identifizierungen der aufgezählten Städte: »Die Stadt Djebeste oder Djesta könnte man für den damals sehr besuchten Goldmarkt Sofāla halten und Daghūṭa für einen Ort nicht weit vom Kap Correntes, etwa für Inhambane. Alle diese Annahmen aber erscheinen gewagt, da Edrīsīs Entfernungsangaben sehr fehlerhaft sind. Auffällig ist, daß er einige schon seit längerer Zeit wichtige Punkte nicht nennt.« Mir scheint die Gleichung Daġūṭa = eine Stadt an der Delagoabai noch besser zu passen. Diese Bucht war ja für die von Süden kommenden Portugiesen auch die erste zivilisierte Gegend, die sie anliefen. Wenn man bei allen diesen fraglichen Städten nach ihrer Lage fragt, so ist immer zu bedenken, daß der Orientierungsfehler von 45° vorliegt. So würde z. B. Daġūṭas Lage in der Umrechnung lauten: Die äußerste Stadt im Süden, unter 25° 09° × 12°, östlich liegt der Busen und mündet der Fluß vom Mondgebirge, die Ortschaft ist am Fuße des Reuegebirges und am Kanal von Moçambique gelegen. Liegt auch Inhambane an einem nach Osten gelegenen Golf, so fehlt in dieser Gegend jeder Fluß, während sich südwestlicher der Limpopo wie eine Reihe anderer Ströme in die Delagoabai ergießen.

Sofāla. In den ʿAǧāib al-Hind begegnet uns der Name Sufālat az-Zenǧ zum ersten Male. Menschenfressende Neger bewohnen teilweise diese Küste, und in dem höhergelegenen Hinterlande befinden sich Goldminen.

Bei Masūʿdī bildet Sofāla die Südgrenze von Zenǧ und grenzt an Wāḳwāḳ; die Zenǧ haben bis nach Sofāla ihre Wohnsitze ausgebreitet, »welches die äußerste Grenze des Landes Zenǧ ist, und bis dahin kommen die Schiffe von ʿOmān und Sīrāf, und es ist der letzte Punkt ihrer Fahrt im südlichen Teile des Meeres von Zenǧ«.

Daß Sofāla nicht nur das »Niederland« südlich vom Sambesi ist, sondern auch eine Stadt desselben Namens, teilt uns Jāḳūṭ kurz mit[1], sie sei bekannt durch ihren Handel mit Gold, das den Kaufleuten von Zenǧ kein unbekanntes Ding sei. Abūlfidāʾ: Sofālat ez-Zenǧ liegt nach Ḳānūn 50° 3′ × 2° südl. Breite. Nach dem Autor des Ḳānūn sind die Bewohner Muslime: Ibn Saʿīd sagt, daß die Hauptprodukte Gold und Eisen seien und ihre Kleider aus Leopardenfellen beständen. Am Schluß macht er noch auf ein Sofāla in Indien aufmerksam. Devic bestreitet, daß Abūlfidāʾ eine »Stadt« Sofāla kenne, doch da er sich ihre geographische Längen- und Breitenbestimmung Al-Bīrūnīs aneignet, wird er wohl Sofāla auch ohne ausdrückliches Medīna als solche angenommen haben. Dimišḳī kannte beides, er läßt bei der Aufzählung der Mineralien den Ölstein von Sofālat ez-Zenǧ kommen, und an einer anderen Stelle führt er die Stadt auf[2]. Ibn al Wardī nennt diese Gegend Sufālat eḍ-ḍahab und gibt folgende Auskunft: »Es grenzt östlich an das Land Zenǧ, ist groß und in seinen Bergen sind Eisenminen, welches Metall die Eingeborenen gewinnen und den Indern verkaufen. Obgleich viel Gold dort gewonnen wird, ziehen die Eingeborenen Kupfer

[1] Guillain I 251. [2] III 96. [3] Dimišḳī texte 75 und 112.

als Schmuck vor; sie sind dem Lande Wāḳwāḳ benachbart[1]. Bākuī führt Sofāla kurz als eine Stadt von Zenǧ auf, die wegen ihres sehr gesuchten Goldes bekannt sei. Ibn Baṭūṭa ließ sich von einem Kaufmann in Kilwa berichten, daß die Stadt Sufāla $^1/_2$ Monat von Kulwā entfernt läge und daß zwischen Sufāla und Jūfī im Lande der Limīm die Entfernung 1 Monat betrage, und von Jūfī bringe man Goldstaub (tibr) nach Sofāla[2].

Sofālat ez-Zenǧ, Sofālat eḏ-ḏahab sollte ein Unterscheidungsmerkmal von dem in Indien[3] und anderen sein. Denn, »wenn ein Gebirge weit weg vom Wasser sich erstreckt, gibt man im Mittelmeer dem Land den Namen Sofāla. So das an der Küste Selencias, im Lande Rūm, das sich am Meer entlang in der Richtung der Insel Cypern erstreckt, wo so viele griechische Schiffe gescheitert und zugrunde gegangen sind[4]«.

Sofāla ist ein semitisches Wort, safila im Arabischen, šāfēl (hebr.), šefal (aram.), šapālu (assyr.) niedrig sein, davon das Substantivum sufālatun (arab.), šefēlāh (hebr.) niedrige Gegend, Niederung. Die mit dem hebräischen Namen Sephela benannte Landschaft Palästinas ist bekannt. Das Sufālat al-Hind[5] ohne die nähere Bezeichnung hat wohl den Irrtum, das alte Ophir, das Ōpheir, Sōpheir, Sōfara, Sūfīr der Septuaginta in Indien zu suchen, noch bestärkt. Das afrikanische Sofāla war aber das Sofāla par excellence.

Schließen wir mit den Berichten aus der Portugiesenzeit. »Zur Lösung seiner ersten Aufgabe besuchte der Admiral Sofāla, um daselbst Vorbereitungen für eine dauernde Niederlassung zur Aneignung des Goldhandels zu treffen. Von den hier ansässigen Arabern wurde er gut aufgenommen, ein Platz zur Errichtung einer Feste ausgesucht, auch einiges Gold eingehandelt[6].« »Die Gründe, die veranlaßten, daß gerade Kilwa, obgleich es an Bedeutung gegen andere ostafrikanische Städte, besonders gegen das naheliegende Mombasa, zurückstand, zum Hauptorte der Portugiesen an dieser Küste gewählt wurde, sind darin zu suchen, daß man glaubte, vermöge der bisherigen politischen Oberhoheit Kilwas über Sofāla den Goldreichtum letzteren Platzes in die Hände zu bekommen[7].« »Man findet alda, wie Linschoten meldet, wenig andere Städte und Dörfer, wiewohl die Afrikschen Landbeschreiber nach der See zu noch zwo Städte setzen, welche als Dörfer gebauet, nehmlich Hantema und Dandema, mit noch etlichen Höfen als Sajona, Baha und Gasta, welche daherüm am Seeufer liegen. ... Etliche (Sofaler) unter ihnen reden Arabisch, aber die meisten gebrauchen die gemeine Landessprache, wiewohl die arabische eigentlich ihre Muttersprache ist. Dan die itzigen Sofaler seynd des Landes Eingebohrene nicht: sondern aus dem Glücklichen Arabien entsproßen. Von dar kamen sie, vor der Portugallier Zeit, fort und fort über See, mit den Monomotapern zu handeln, bis sie endlich, als der Kaufhandel anwuchs, die volklosen Inseln zu bewohnen begunten, von dannen sich gar auf das

---

[1] Edidit Hylander 174. [2] II 192/93. [3] Abūlfidā' 358/59.
[4] Mas'ūdī I 332. [5] = Sūbāra cfr Merveilles de l'Inde S. 216 f.
[6] Strandes 44. [7] Strandes 101.

feste Land begaben. Die Einwohner berichten, daß ... die Schiffe von Zidem und Meka als auch anderen örtern zu Friedenszeiten alle Jahr wohl zwo Millionen Goldes von dar weggeführet.... Die Eingesessenen handeln mit anderen Mohametanern, welche mit kleinen Schifflein, die sie Zambuk nennen, aus den Königreichen Kiloa, Monbuze und Melinde über See kommen, und weisses und blaues Baumwollenes Tuch, einige seidene Zeuge und aschfärbige, gelbe und rohte Kambaische Korallen dahin bringen. Diese Wahren vertauschen sie dan den Sofalern mit großem Gewinste vor Gold und diese wieder den Monomotapern auch vor Gold, daß sie ungewogen empfangen mit noch viel größerem Gewinste. Die Sonfaler haben auch sehr viel Elfenbein, welches sie den Kaufleuten, die es nach Kambaja führen, verhandeln, als auch Amber, den sie von den nächstgelegenen Uzikischen Inseln bekommen.... Gewis ist es, daß die Mahometer über 200 Jahre alda tapfer geblühet und eine Stadt, welche sie auch Sofala genennet, auf einer Insel des Flußes Kuama gestiftet.... zum teile der Häuser wegen, die alda bey den Goldschachten gefunden werden und nicht nach der Landesweise, sondern von Fremden, wie es scheinet, gebauet seynd; zum teile weil man alda unterschiedliche überschriften mit fremden Buchstaben findet. Zudem bezeuget Tomas Lopes in seiner Schiffahrt nach Indien, daß bey den Sofalern noch itzund Bücher gefunden wurden, welche meldeten, daß König Salomon aus diesem Landstriche alle drey Jahre alles sein Gold hohlen laße[1].«

Heute noch bezeichnet man mit Sofāla das Niederland vom Sambesidelta südlich bis zum Wendekreis des Steinbocks; das Land, weil Alluvialboden, ist sehr fruchtbar. Im Hinterlande sind Gold, Kupfer und Eisen die Metalle, die man am meisten abbaut, wie auch Elfenbein von den Kaffern an die Küste gebracht wird. »Zwischen Inhambane und Beira liegt der eigentliche alte Hafen Sofāla, welcher seine Bedeutung jetzt verloren hat, da er für moderne Ozeandampfer nicht mehr brauchbar ist[2].«

Wāḳwāḳ. Wenn hier die neue und auf den ersten Blick wenig wahrscheinliche Erklärung von Wāḳwāḳ-Hinterland als Sofāla-Monomotapa[3] gegeben wird, soll damit keineswegs de Goejes Gleichung von Wāḳwāḳ-Japan umgestoßen werden. Der bekannte Leidener Arabist schrieb nämlich selbst: »Merkwaardig is het, dat Ibno'l Faḳîh twee Wâḳwâḳ's aanneemt. Hij noemt het eene Wâḳwâḳ van China, 't andere Wâḳwâḳ van Yemen (of Wâḳwâḳ van het Zuiden) en zegt dat uit het laatste slecht goud voorkomt«[4]. Dieses zweite Wāḳwāḳ kann eben nicht auf Japan bezogen

[1] Dapper im Artikel Sofāla

[2] C. Peters, Im Goldlande des Altertums, München 1902, S. 324.

[3] Stuhlmann, S. 852: »Monomotapa war der dynastische Titel des Negersultans, der erst Anfang des 19. Jahrhunderts ganz verschwunden zu sein scheint.« C. Peters: »Ophir nach den neuesten Forschungen«, Berlin 1908, S. 24. Monomotapa = Herr, Besitzer der Gruben oder Minen.

[4] Arabische Berichten over Japan. Verslagen en Mededeelingen der Klk. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 2. Reeks, Deel X. = französ. Merveilles de l'Inde 295—307.

werden, sondern auf das Hinterland von Sofāla, also Maschonaland, Matebelereich, kurz die Gebiete, die wir die Goldfelder Südafrikas nennen; in der Hauptsache wird das das heutige Rhodesia sein; von einer genauen Grenzbestimmung kann bei den paar Andeutungen bei Ibn al-Faḳīh und Masʿūdī natürlich keine Rede sein. Es ist dasselbe Gebiet, das Carl Peters für Ophir ansieht und von dem er in seiner letzten Schrift über diesen Gegenstand »Ophir nach den neuesten Forschungen«, S. 27, sagt: »Es handelt sich um ein Gebiet von etwa 75000 (engl.) Quadratmeilen: jedoch erfährt dieses durch weitere Aufdeckungen und Funde nördlich des Sambesi fortdauernd Erweiterungen.« Doch man lese seine Bücher darüber, besonders »Im Goldlande des Altertums, Forschungen zwischen Sambesi und Sabi«. Peters wissenschaftliche Ergebnisse dieser Reisen durch Verquickung mit politischen und persönlichen Fragen herabmindern zu wollen, ist eine unsachliche Behandlung dieser archäologischen Forschungen.

De Goeje läßt Masʿūdī neben Ibn al-Faḳīh den einzigen sein, der von einer Lage von Wāḳwāḳ spreche, die schlecht zu Japan stimmen wolle. »Diese Divergenz unter den Geographen«, sagt er, »würde ein unlösbares Rätsel sein, wenn man nicht wüßte, daß nach Ansicht von Hipparch der Süden des afrikanischen Kontinents eine solche starke östliche Richtung hat, daß er an Japan stößt und das Indische Meer fast zu einem Binnenmeer gemacht wird.« Doch löst dieser Irrtum allein die Frage nicht.

Ibn al-Faḳīh (B. G. A. V 7) schreibt: »Das erste Meer ist das große Meer, und es gibt kein größeres, und es reicht von Suēs im Westen bis nach Wāḳwāḳ Chinas, und es ist von dem Wāḳwāḳ Jemens zu unterscheiden, das Gold von geringer Qualität hervorbringt, und dieses Meer erstreckt sich von Suēs nach Wādīʾl Ḳurā bis Berbera und ʿOmān und geht dann an Daibul und Mūltān vorbei, bis es an das Gebirge Ṣanf[1] gegen China kommt.« Ibn al-Faḳīh spricht also nur in einer Parenthese von diesem wāḳwāḳ al-jaman. Jaman kann neben Jemen auch rechte Hand und Süden bedeuten, welch letztere Bedeutung in diesem Fall zu verwenden nichts im Wege steht. Ein Schreibfehler von jaman für jamīn und taiman braucht nicht vorzuliegen, und die Handschriften haben bei diesem zweimal in der Schreibung wāḳwāḳ al-jaman vorkommenden Wort keine Varianten. Doch gerade der Inhalt der Parenthese, daß man dort Gold von mäßiger Qualität finde, ist ein Fingerzeig, daß Ibn al Faḳīh an die Goldgewinnung Südarabiens dachte, die eben nicht große Erträge geliefert hat.

Anders ist es aber bei der Stelle Masʿūdīs Prairies d'or III 6: »Wie das chinesische Meer an Korea grenzt, so rühren die Grenzen des Meeres von Zenǧ an Sofāla und die äußersten Teile des Landes Wāḳwāḳ, und dies Land hat viel Gold und andere Wunderdinge.« Sehr klar drückt sich Masʿūdī nicht aus, aber daß »ganz« Wāḳwāḳ an der Küste liege, sagt er nicht, sondern nur die äußersten Teile dieses Landes würden vom Meer bespült. Was die Späteren über dies »Feenland« wissen, ist Masʿūdī entlehnt oder sind eigene Zusätze der Betreffenden. Ibn al Wardī hat fol-

[1] Ṣanf = Čampā, die Lage dieses Gebirges in Hinterindien ist unsicher.

gende Aufzählung der ostafrikanischen Küstenstriche: Zenǧ, Wāḳwāḳ, Demādem und Sofālat eḏ-ḏahab. was Spruner in seinem historisch-geographischen Handatlas (III. Abt. Außereuropäische Staaten) veranlaßt hat, Wāḳwāḳ nördlich von Sofāla einzuzeichnen und Kersten zu der Identifizierung von Wāḳwāḳ und Wamakua bewog[1].

Edrīsīs Wāḳwāḳ liegt auch in Afrika, er nennt sogar dort zwei Städte. »Diese beiden Städte sind ärmlich und schlecht bevölkert wegen der wenigen Lebensmittel wie des Mangels an allen Dingen überhaupt. Die eine heißt Derū und die andere Nebhena (andere Lesarten sind Dadū, Dadwā und Janaʿana. In der Nachbarschaft liegt ein großes Dorf Daʿrġa (Daʿdaġa)« [2]. Weiter spricht Edrīsī von einer complexion difforme der Bewohner, womit er vielleicht an die auch in Südafrika vorkommende Steatopygie denkt; leur langue est une espèce de sifflement, ils sont absolument nus. Ersteres mag auf die Schnalzlaute südafrikanischer Stämme gehen, und letzteres paßt nicht auf die Japaner. Die Nahrung von Fischen, Muscheltieren und Schildkröten liefert ihnen auch der Sambesi und seine Nebenflüsse; S. 92 spricht Edrīsī dann von den Wāḳwāḳs in Ostasien.

Das Jūfī, das nach Ibn Baṭūṭa einen Monat von Sofāla entfernt liegt, und von wo man Tibr nach der Küste bringt, kann vernünftigerweise auch nur im Hinterland Sofālas gesucht werden. Statt Jūfī findet sich auch die Variante Nūfī[3].

Zur Erklärung des Namens Wāḳwāḳ möge folgende interessante Bemerkung F. Stuhlmanns aus seinen »Beiträgen«, S. 878, hier Platz finden: »Nun erinnere ich mich, daß unsere Kairo-Sudanesen oft wilde Völker, deren Sprache sie nicht verstanden, mit Bake-Bake[4] bezeichneten, Emin sagte mir, das solle bei den Arabern heißen, »sie zwitschern wie die Vögel«, d. h. sie haben eine unverständliche Sprache. Auch die Zwerge wurden so genannt. Sollte nicht das Wāḳwāḳ ebenso zu deuten sein?« Sprachlich steht dem nichts im Wege, da im Semitischen b als zu den Mutae gehörig auch aspiriert gesprochen werden kann.

Es folge nun Dappers Beschreibung von dem »Reich Monomotapa[5], welches Josef Barros Benomotapa und Sanut Benomotaxa nennet, lieget landeinwärts hinter dem an der See gelegenen Königreiche Sofāla, zwischen dem Flusse Maguize, den die Portugallier Rio de Spirito Sancto nennen, und dem großen Flusse Quama: welche beide Flüsse von etlichen vor ärme des Flusses Zambere, der aus dem Meere Zambre fließet, gehalten werden .... Fast alle ihre Häuser seynd oben spitz zugebauet, sehr weit und mit Holz und Erde aufgeführet, auch von innen und außen geweisset. Das Großfürstliche Schlos ist sehr groß, hat 4 Thore und weite und breite Gemächer, welche mit vielfärbigen Baumwollenen Prunktüchern mit Golde durchwürcket prahlen. Auch die Decke des Zimmers ist übergüldet oder,

---

[1] Kersten: Tabellarische Übersicht über die Gesch. Ostafr., S. 4.
[2] Edrīsī S. 79. [3] Ibn Baṭūṭa II, S. 192/193.
[4] Vgl. baḳbaḳ = produire le glouglou, bavarder.
[5] Dapper. S. 628 ff.

wie andere melden, mit güldenen Platten überzogen und mit Elfenbeinern Krohnenleuchtern, die an güldenen Ketten hängen, gezieret. Die Stühle seynd vergüldet und mit vielerhand Farben gemahlet, auch mit Schmelzwerke künstlich geschmücket. Die gemalten vier Thore siehet man auch nicht weniger prangen. Diese werden bewahret durch Leibwächter, welche man Sequender nennet. Rund üm das Schlos her stehen viel starke Wachtürme .... Seine Tafelgefäße seynd Porzellein mit güldenen Zäcklein Korallen weise herüm gezieret. Unter die fürnehmsten Städte dieses Reiches wird die Stadt Zimbas gerechnet; welche anderthalbe Meile von Sofāla lieget. Danach findet man noch andere, als Tete, da die Portugallischen Jesuiten sich aufhalten, Sena und dergleichen mehr .... Man findet alda auch mancherley Bäume und an etlichen Örtern überflüßiges Zuckerrohr, welches von sich selbsten tapfer in die höhe schiesset .... Das Land ist fürnehmlich reich an Ochsen und Kühen. Gleichwohl achten sie dieselben viel höher als Gold und Silber, welches sie überflüßig besitzen .... Im Gebirge findet man unterschiedliche Goldadern, wie auch in etlichen Feuersteinen. Ja, die Flüße selbst führen Gold mit sich und in etlichen ist es lauter und gereiniget, durch die Stärke des Strohmes. Dieses pflegen die Einwohner aus dem Grunde der Flüsse samt dem Schlamme mit untertauchen herauszuhohlen und den Schlamm davon abzusondern .... Der König pfleget mit den großen Herren des Reiches Honigwein oder Meht, den sie in Ochsenhörnern bewahren, zu trinken; oder aber Palmenwein, den sie mit Manna, Amber un Muskus vermischen. .... Auch schreibet Sanut, daß sie Baumwollene Tücher tragen und die Herren Indische Zeuge mit Goldfäden durchwürket .... Die Häuser seynd wie eine Glocke oder ein Gezelt, von Holtze gemacht und mit Stroh oder dergleichen etwas vor dem Regen gedeckt. Doch seynd sie nicht alle gleich hoch: dan ie höher iemand von Stande ist, ie höher er sein Haus bauet.... Die fürnehmsten Reichthümer dieser Länder bestehen im Golde, welches in den Bergwerken und Flüssen gefunden wird, wiewohl sie es wenig achten. Jedoch, weil sie nach ausländischen Wahren, die sie davor eintauschen können, sehr begierig seynd, suchen sie dasselbe mit großem fleisse .... Dieser König wird insgemein Benomotapa genennet, welches so viel heissen sol, als ein Großherr dieser Länder.« Es ist dies und jenes andere Interessante fortgelassen worden, aber es soll hier noch auf die vielfachen Belege, die sich für vorstehende Schilderung in Peters »Goldlande des Altertums« finden, aufmerksam gemacht werden.

7. Die Inseln von Zenǧ.

Der Vollständigkeit wegen soll mit Sokotra begonnen werden, obgleich diese Insel nur indirekt zu den Inseln der Zenǧ gerechnet wird.

Wenn vorher noch der beiden Inseln Ḥartān und Martān gedacht wird, so geschieht das nur deswegen, weil Devic aus Edrīsīs Beschreibung derselben, die hinreichend deutlich ist[1], doch nicht gewußt hat, welche

[1] Edrīsī 48/49.

Inseln der sizilische Geograph damit gemeint hat. Die Versetzung der diakritischen Punkte des t unter diesen Konsonanten, hätte Jaubert wie Devic auf die noch heute so genannten Inseln Churian und Murian geführt, die an der Südküste Arabiens zwischen Hadramaut und Oman liegen.

Soḳoṭrā. Über diese Insel, die auch den Alten als Dioscuridis insula bekannt war, wissen mehrere arabische Erdbeschreiber zu berichten. Am einfachsten wird es sein, den ausführlichsten Exkurs über dies Eiland von Edrīsī zugrunde zu legen. »Soḳoṭrā ist groß, bekannt, schön und bewaldet. Ihr Haupterzeugnis ist der Baum, der Aloe hervorbringt und der weder in Ḥaḍramaut, noch in Jemen, noch in Ṣoḥār, noch sonstwo an Güte der Aloe von Sokotra gleichkommt. Diese Insel ist nach Norden und Westen Jemen benachbart, wovon sie auch abhängig ist, und liegt auch Melinde und Mombasa in Zenǧbār gegenüber. Die Mehrzahl der Einwohner dieser Insel sind Christen. Folgendes ist der Grund: Als Alexander den Perserkönig besiegt hatte und seine Flotten die Inseln Indiens erobert hatten und er den Inderkönig Būr getötet, riet ihm sein Lehrer Aristoteles, die Insel, die Aloe hervorbringt, zu suchen.

Alexander vergaß diesen Rat nicht, und als er die Eroberung der anderen Inseln Indiens vollendet und sie wieder unter seine Herrschaft gebracht hatte samt ihren Königen, fuhr er vom Indischen Meer nach dem von ʿOmān zurück, eroberte auch diese Inseln und bewunderte auf Sokotra die Fruchtbarkeit des Bodens und das milde Klima. Nachdem er das Aristoteles mitgeteilt hatte, riet ihm der Philosoph, die Einwohner der Insel anderswo anzusiedeln und durch Griechen zu ersetzen und ihnen die sorgfältige Kultur des Aloebaumes einzuschärfen wegen der guten Eigenschaften dieses Produktes, und weil ohne Aloe die Arzneimittel für den König nicht vollkommen hergestellt werden könnten. Übrigens dachte er, daß der Handel und Gebrauch dieses edlen Medikamentes von großer Wichtigkeit für alle Menschen sein würde. Alexander tat denn auch, was ihm geraten war; er entfernte die Urbewohner Sokotras und verpflanzte eine Ionierkolonie auf diese Insel, der er auftrug, ständig für die Aloekultur Sorge zu tragen, was sie auch taten. Sie blieben unter dem Schutz dieses Fürsten wie seiner Nachfolger, und kamen zu großen Reichtümern bis zu dem Zeitpunkt, wo die Religion des Messias erschien und von diesen Völkern angenommen wurde. Damals wurden die von Sokotra Christen, und ihre Kinder sind es auch geblieben, wie auch die anderen Inselbewohner bis jetzt. Im Juli sammelt man die Aloeblätter, extrahiert den Saft, den man in Kupferkesseln und anderen Gefäßen aufkocht, nachdem man ihn an der Sonne hat eintrocknen lassen, im August füllt man ihn dann zur Aufbewahrung in Schläuche. Man verkauft ihn auf der Insel zentnerweise und exportiert ihn in alle Gegenden, die Gott im Osten und Westen geschaffen hat. Von diesem Produkt hat Sokotra seine Berühmtheit«[1].

Masʿūdī läßt Aristoteles den Brief betreffs Sokotras schreiben, als Alexander nach Indien aufbrechen will. Die griechischen Familien, die dann

[1] Edrīsī 47/48.

an diesem Ort angesiedelt wurden, stammten der Mehrzahl nach aus Asṭāḫar, der Heimatstadt des Arisṭāṭālīs. Diese Stagiriten unterwarfen die Inder, die dort wohnten, und ließen auch ein großes Idol derselben verschwinden. In diesem Zusammenhange wird von den indischen Barken (bāriḫa) gesagt, »sie kapern die der Muslime, die nach China, Indien und anderswohin fahren wollen, wie die byzantinischen Galeren im Mittelmeer die muslimischen längs den Küsten von Syrien und Ägypten aufbringen«[1].

Nach den Aṭwāl $74^1/_2° \times 13°$, nach dem Ḳānūn $66^1/_2° \times 9°$ und Abūlfidā' selbst bestimmt Sokotras Lage mit $74^1/_2° \times 9°$. »Im ʿAzīzī des Mohallabī ist ihre Länge 80 Parasangen und ihre Bewohner sind Nestorianerchristen«[2].

Das heutige Sokotra beschreibt Guillain II., 343—370 sehr ausführlich; hier nur der eine Satz: »Le commerce de Socotra consiste dans l'échange de quelques-uns des produits sus-mentionnés, l'aloès, le ghi et le sang-dragon, contre des dattes et des étoffes à turban qui y sont apportées par les bateaux de Mascate et aussi contre le riz et d'autres étoffes[3].«

Doch nicht bei allen Inseln liegt der Fall so klar als bei Sokotra. Eine ganze Anzahl von Inseln könne nur schlicht aufgezählt werden, denn wie will man aus der Inselmenge längs der ostafrikanischen die richtige herausfinden, wenn wir von der Affeninsel, der Insel der Blödsichtigen, der des lauten Getöses, der der hundsähnlichen Menschen usw. lesen.

Die Affeninsel. »Sie ist sehr groß, gut bewaldet und voll unzugänglicher Abgründe. Man findet dort verschiedene Früchte. Die Affen haben sich dort so vermehrt, daß sie dort ganz die Herren sind. Man versichert, daß es rötliche, schlaue Schwanzaffen seien. Wenn ein Schiff dort scheitert und ein Schiffbrüchiger dorthin seine Zuflucht nimmt, so quälen sie ihn durch Beißen furchtbar zu Tode. Die Einwohner der beiden Inseln Churian und Murian wenden gegen diese Affen verschiedene Listen an, verfolgen sie und bringen sie nach Jemen, wo sie sie teuer verkaufen. Die Kaufleute in dieser Gegend bedienen sich ihrer als Sklaven, um ihre Waren und ihr Geld in den Läden zu bewachen. Von dieser Insel nach Sokotra sind es zu Wasser zwei Tagereisen. Nördlich von der Affeninsel liegt die, die man al-Ḳoṭroba nennt«[4].

Diese Beschreibung hat noch so viel Berührungen mit uns bekannten Orten, daß wir diese Affeninsel an der Küste ʿOmāns suchen müssen, ebenso wie al-Ḳoṭroba, das nur aus der noch heute so genannten Halbinsel Ḳaṭar verdorben ist. Denn von letzterer heißt es, daß die Bewohner Seeräuberei treiben an den Schiffen, die kommen und gehen in die Gegend von Baḥrein, von Baṣra und bis in die Nähe von ʿOmān.

Die brennende Insel. Das ist eine versteckte Insel in diesem Meer, sagt Ḳazwīnī, zu der selten einer aus unseren Ländern hinkommt. Ein Kaufmann hat folgendes berichtet: Ich fuhr auf diesem Meer, und das wechselnde Verhängnis trieb mich auf ihm herum, bis ich endlich auf diese

---

[1] Masʿūdī III, 36/37. [2] Abūlfidā' 371. [3] Guillain II, 359.
[4] Edrīsī 61/62.

Insel gelangte und auf ihr zahlreiche Leute erblickte. Ich blieb dort eine Zeitlang, ward mit ihnen vertraut und erlernte einiges von ihrer Sprache. Da versammelten sich die Leute plötzlich in einer der Nächte und schauten auf einen Stern hin. Sie erklärten dem Reisenden, daß dieser Stern nur alle 30 Jahre aufgehe und, im Zenith angelangt, alles auf der Insel verbrenne. Sie wanderten deshalb aus und kehrten einige Zeit später zur Insel zurück und fanden alles in Asche wieder.

Die Insel des lauten Getöses. Das ist eine Insel in der Nähe von Zenǧ. Einer der Kaufleute berichtet: Auf dieser Insel existiert eine wunderbare Stadt von weißem Stein, aus der heraus man lautes Getöse und verworrene Stimmen hört, obwohl kein einziger Mensch in ihr wohnt. Manchmal sind auch Seeleute dort gelandet und haben das Wasser dort süß und angenehm und nach Kampfer duftend gefunden. Es befinden sich dort Berge, von denen nachts gewaltiges Feuer aufflammt und Geräusch verursacht. Es geht das Gerücht, daß dieser Ton und dieses Aufflammen von Feuer auf den Tod eines ihrer Könige hindeutet.

Die Insel Seksār. Die Insel der hundsähnlichen oder hundsköpfigen Leute, deren übriger Körper aber dem eines Menschen ähnlich ist. Es scheint sich hier um Menschen mit vielleicht starkem Prognathismus zu handeln, wie auch die geschwänzten Menschen ein beliebter Erzählungsstoff sind. Diese Inseln, deren einige Ḳazwīnī in der Beschreibung des Meeres von Zenǧ aufzählt[1], sind unauffindbar.

Brachte Edrīsī schon manches, was wie Fabel aussah, so haben die Inseln von Zenǧ, die Ḳazwīnī aufzählt, wie die Erdbeschreiber, die ihn kopieren, ganz diesen märchenhaften Ton. So hat denn auch ein Geograph wie Abūlfidā' nichts von diesen mysteriösen Eilanden.

Die Insel Lamu wurde bei den Städten erwähnt; weiter südlicher treffen wir auf Pemba. Der Name Pemba selbst begegnet uns nicht, wohl aber der der »grünen Insel«. Jāḳūt sagt über sie: »Grüne Insel heißt auch eine große Insel beim Lande Zenǧ im Indischen Meer, und sie ist groß und weit und von jeder Seite vom Salzmeer umgeben, und sie hat zwei Städte, der Name der einen ist Metnebbī und der Name der anderen Meknebelū, und in jeder herrscht ein Sultan, der eine gehorcht aber dem andern nicht, und auf ihr liegt eine Anzahl Dörfer und Gaue, die Ortschaften enthalten, und ihr Sultan behauptet, ein Araber von Auswanderern aus Kūfa zu sein«[2]. »After 16 days«, schreibt Burton, »before the solar lamp had been removed, our landfall, a long, low strip at first sky-blue and distance-blurred, had turned purple, and had robed itself in green and gold, with a pomp and a glory of vegetation then new to us. This was Pemba, the Arabs call it Jazirat el khazra (Green Island) and no wonder«[3]!

Tumbātū ist eine kleine Insel an der Westseite Zanzibars, von der Jāḳūt in dem Artikel Langūja spricht. »Die Bewohner von Langūja sind

---

[1] ʿAǧaib al-maḫluḳāt 120/121. [2] II, 75.

[3] R. F. Burton: Zanzibar, London 1872, 2 Bd. I, 19/20.

auf eine andere Insel hinübergegangen und ihre Bewohner sind Muslims und hier gibt die Weinrebe dreimal im Jahr Frucht«[1]. Burton sagt mit Bezug auf diese Stelle: »The people are mentioned as Moslems by Yakut (early 13 th century) and this island of »Tambat« was made a refuge for the inhabitants of Languja or Zanzibar. We inquired in vain about the fort which the Arabs are said to have built there»[2].

Zanzibar. Lanǧūja nennt Jāḳūt die heutige englische Insel, »es ist eine große Insel im Lande Zenǧ und auf ihr ist der Sitz des Königs von Zenǧ und auf sie zu halten die Schiffe der meisten Länder[3]«.

Edrīsī teilt folgendes mit: »Unter die Inseln von Zābeǧ (der Varianten sind so viele, daß nichts hindert auch Zenǧ zu lesen) rechnet man auch die von al-Anǧuba, deren Hauptstadt sich im Suaheli al-Anfūǧa nennt und deren Bewohner, obgleich gemischt, gegenwärtig meistens Muslime sind. Die Entfernung, die sie von al-Bānes trennt, beträgt 100 Meilen. Diese Insel hat einen Umfang von 400 Meilen und Bananen sind dort die Hauptnahrung. Dieses Eiland wird von einem Gebirge namens Wabra durchzogen, wohin sich die aus der Stadt vertriebenen Landstreicher zurückziehen, die eine zahlreiche und tapfere Bande bilden, die oft die Umgebung der Stadt unsicher macht und die sich auf der Spitze dieses Gebirges im Verteidigungszustand gegen den Souverän der Insel behauptet. Sie sind zahlreich und furchtbar durch ihre Waffen und ihre Zahl. Diese Insel ist gut bevölkert, hat viel Städte und Vieh. Man baut dort Reis und es herrscht dort reger Handel[4]. Nicht weit von dieser großen Insel liegt eine andere weniger bedeutende, beherrscht von einem hohen, unzugänglichen Berg, der jeden umbringt, der sich ihm nähert. Tagsüber steigt dicker Rauch auf und nachts helle Flammen. An seinem Fuße entspringen Quellen, die einen kalt und süß, die anderen warm und salzig[5]«.

Ungudja heißt Zanzibar im Suaheli und die große Komore Angasija. Letztere ist bekanntlich vulkanisch und ihr Feuerberg noch in Tätigkeit. Die letzten Sätze Edrīsīs über die vulkanische Insel passen auf Angasija, aber eine Identifizierung des Lanǧūja mit Angasija läßt schon die physische Beschaffenheit der großen Komore nicht zu, denn sie besitzt kaum einen leidlichen Hafen und hat daher wenig Verkehr, wie man z. B. aus v. d. Deckens Reisen in Ostafrika Bd. II Buch 5 ersehen kann.

Des Ptolemäus und des Periplus Insel Menuthias ist von einigen für Zanzibar gehalten worden, doch C. A. Nallino in seinem Al-Battānī opus astronomicum, um eine der neueren Arbeiten zu nennen, sagt betreffs dieser Gleichsetzung wie auch betreffs des beim Alexandriner noch erwähnten πρατώδης θάλαττα: »alii aliter sentierunt[6]« (sic!).

---

[1] IV, 366. Codex o hat das Wort Tumbātū gar nicht verstanden und setzt daher keine diakrit. Punkte, auch schließt er das Wort mit einem Schluß-Jā, was Codex c dann als ein Schluß-Nūn las und die seltsame Punktation banjān daraus machte. Vgl. Jaḳūt V, 407.

[2] Burton: Zanzibar I, 25. [3] IV, 366. [4] Edrīsī 59/60. [5] Edrīsī 60.

[6] 3 tom. Mediolani Insubrorum 1899—1907, I, 175—177.

Langğūja bei Jāḳūt ist ein Versehen für Anğūja, Edrīsī hat Anğūba, Unguğa im Suaheli, das alles ist nicht sehr voneinander verschieden, wenn man an die arabische Schrift denkt. So stehe ich nicht an, besonders auf Grund der Ausführung von Jāḳūt Langğūja-Anğūja für Zanzibar zu halten.

Eine viel schwierigere Frage ist die: Ist Ḳanbalū gleich Zanzibar? Es spricht mehr für als gegen Zanzibar. Der Stand der Frage ist im großen und ganzen derjenige noch, den wir am Schluß der Merveilles de l'Inde in der Excursion E S. 283—94 erörtert finden. Außer auf Zanzibar hat man Ḳanbalū (Ḳanbaluh schreiben die ʿAğāib al-Hind) auf Madagaskar und der großen Komore gesucht, welch letztere Annahme aus physisch- wie wirtschafts-geographischen Gründen nicht haltbar ist. Reinaud (Introduction générale à la géographie des Orientaux S. CCCVI) und die Übersetzer des Masʿūdī (Prairies d'or I 205) neigen zu der Ansicht, Ḳanbalū auf Madagaskar zu suchen. Für diese Ansicht folgende Argumente.

1. Dapper erwähnt an Ḳambalū anklingende Namen auf Madagaskar: Ambulle, Ambolo, Karembul, mit Präfixen Galembull, Manambulle usw. 2. Seit alters bestehen Handelsbeziehungen zwischen Arabien und Madagaskar. 3. Die Exportartikel Ḳanbalūs waren in Madagaskar zu haben, bzw. konnten leicht vom Festlande hinübergebracht werden, wie Sklaven und Leopardenfelle. 4. Nach Masʿūdī liegt fragliche Insel 1 bis 2 Tage vom Festlande entfernt. 5. Die Erzählung in den Merveilles de l'Inde S. 175 von der Expedition der Ostasiaten nach Ḳanbalū passe auf Madagaskar viel ungezwungener als auf Zanzibar. Auch die Geschichte S. 51 ff. lasse auf Madagaskar schließen.

Trotzdem diese fünf Argumente zu beachten sind, so müssen die für Zanzibar als noch schwerer wiegend angesehen werden. Was Punkt 5 anlangt, so kann man ihn ebenso gut für die Gleichung Ḳanbalū=Sansibar verwenden, wenn noch dazu die Distanz von Ḳanbalū zu den menschenfressenden Zenğ auf 1500 Parasangen angegeben wird, was für Madagaskar nicht passen würde. Wichtig ist aber dann die S. 177 folgende Bemerkung, daß 800—1000 Parasangen über Ḳanbalū hinaus ein Ort liege, wohin die Schiffe fahren. v. d. Lith will statt Parasangen Meilen lesen, was aber auch nicht viel an der Sache ändert, da nachweislich die Schiffahrt nur bis zur Delagoabai reichte, und wenn man diese Entfernungen südlich von Madagaskar anlegt, käme man fast bis zum Kap der guten Hoffnung. Zu beachten ist auch, daß Masʿūdī von dem Nil von Maḳdischū sagt, er ergieße sich ins Meer von Zenğ, welches das der Insel Ḳanbalū sei. Doch lesen andere aus dieser Bemerkung ein Argument für Madagaskar heraus. v. d. Lith vergleicht dann die Aussagen Abūlfidāʾs mit denen Edrīsīs, Abūlfidāʾ sagt über Ḳanbalū, daß sie nach dem Ḳānūn unter 52° × 3° südlich des ersten Klimas im Golf von Berbera liege, »in den Aṭwāl von Fārs liest man, daß sie Aufenthaltsort des Königs (der Text hat den Plural) von Zenğ ist. Ibn Saʿīd sagt, daß zwischen ihr und Fāḳatī (Ibn Saʿīd: Bāḳatī, ein anderer Kodex: Fāḳabaṭī) $2^1/_2$° Distanz seien und ihr äußerster südlicher Punkt mit Fāḳatī auf gleicher Höhe liege. Ḳanbalū, ungefähr 2° lang und breit,

ehemals blühend, befindet sich jetzt in einem Zustand des Verfalls[1]. Diese Darstellung, von der v. d. Lith den letzten merkwürdigen Satz fortläßt, paßt schlecht auf die große Insel Madagaskar mit ihrem Flächeninhalte von 590 000 qkm; viel besser auf Zanzibar, wenn auch ihr nach Abūlfidā's Bericht ruinenhafter Zustand befremdet. Da Ḳanbalū und Fāḳatī auf gleicher Höhe liegen sollen, sucht v. d. Lith die Lage von Fāḳatī zu bestimmen. Abūlfidā' nennt S. 154 einen Ort in Abessinien Bāḳatī in einer Bucht gelegen, 100 Meilen von Baṭā entfernt, was nach Ibn Sa'īd unter $64^1/_2° \times 2°$ liegt. Edrīsī spricht auch von Bāḳatī und gibt folgendes Itinerar: Von Zāleǧ nach Manḳūba 5 Tage zu Fuß, von da nach Ākant 4 Tage zu Fuß, von da nach Bāḳatī 5 Tage, 8 Tage von letzterer Stadt liegt Baṭā. Baṭā wird dann mit dem heutigen Patta gleichgesetzt[2] und von hier aus die Lage des 100 Meilen entfernten Bāḳatī bestimmt, so daß v. d. Lith zu folgendem Schluß kommt: »Sans crainte de nous tromper, nous pouvons donc admettre que Bâqatī était situé près de l'équateur, puisque la ville était à 100 milles au nord de Battâ, qui se trouvait à 2° au sud de l'équateur. D'après Ibn Sa'īd Kanbaloh était situé à une distance de deux degrés et demi de Bâqatī. Cette distance qui exclût tout à fait Madagascar ne porte pas non plus exactement à Zanzibar, mais nous en amène bien près[3]«. Ist diese Deduktion sachlich und gut, so ist mir v. d. Liths Beweis aus Mas'ūdī (Prairies d'or I, 231) und Ibn al-Fakīh (B. G. A. V, 296/297), beides Stellen, die früher schon gegeben wurden, viel fragwürdiger. Er sieht es denn auch selber ein; denn als Fazit sagt er: »Je ne crois pas que ces faits nous avancent beaucoup quant à la position de Kanbaloh.« Die Beziehungen Ostasiens zu den ostafrikanischen Inseln hält v. d. Lith für einen Schreibfehler von Zaneǧ, Zabeǧ für Zenǧ; Edrīsīs Vorgänger sprechen es klar aus, daß sie an Hinterindien denken, und Beziehungen dieser Inseln mit China lassen sich geschichtlich gut nachweisen. So weit v. d. Liths Ausführungen.

Was wir aus der vorportugiesischen wie portugiesischen Zeit wissen, ist das, daß neben Maḳdischū, Mombasa und Kilwa Zanzibar eine Rolle gespielt hat, aber nie ist die Rede von einflußreichen Sultanen auf Madagaskar. Wenn v. d. Lith schreibt: »Yaqout raconte qu'Angouya était déserte de son temps et le même fait est relevé pour Kanbaloh par Ibn Sa'īd (Aboulféda II, 2, S. 127,) »florissante jadis elle est aujourd'hui ruinée«), so liegt hier ein Abschreiben des einen Geographen vom andern vor; denn die Worte kehren wörtlich wieder, oder es liegt eine gemeinsame dritte Quelle zugrunde. Doch das halte ich für den klarsten Beweis für die

[1] Abūlfidā' 371.

[2] Edrīsī, Descript. de l'Afr. et de l'Esp. par Dozy et de Goeje S. 30—31. In den Korrekturbogen des bald erscheinenden Buches »Benin I« von J. Marquart, macht Verfasser auf S. CC folgende Bemerkung: »Die festländische Stadt Baṭā hat schwerlich etwas mit der Insel Patta zu tun, sondern stammt offenbar gleichfalls aus Ptolemaios und ist vermutlich nur eine andere Umschreibung von Ῥαπτα also aus rabṭā verdorben.«

[3] 'Aǧāib al-Hind 291.

Identität von Ḳanbalū und Zanzibar, daß die Artikel von Ibn Sa'īd und Jāḳūt denselben Inhalt haben und Ibn Sa'īd und Abūlfidā' nur Ḳanbalū für Zanzibar sagen, während Jāḳūt Lanǧūja dafür schreibt. Dann aber wird auch Edrīsīs Insel Anǧūba mit der Hauptstadt Anḳūǧa (statt Anfūǧa) vollkommen als Zanzibar klar. Daß Edrīsī Zanzibar »in der Sprache von Zenǧ« Anḳūǧa statt Ungūǧa schreibt, macht dann keine Schwierigkeiten mehr. Denn Vokale werden im Arabischen nicht geschrieben, und besonders bei Fremdwörtern tritt oft ein Wechsel von harten und weichen Konsonanten und umgekehrt ein. Obwohl Jāḳūt der ältere ist, hat er Lanǧūja-Anǧūja, während Ibn Sa'īd den scheinbar älteren Namen Ḳanbalū hat. Ob Anfang des 12. Jahrhunderts der Name Anǧūja erst aufgekommen ist, läßt sich nicht entscheiden, wir können nur sein erstes Vorkommen bei Edrīsī und im 13. Jahrhundert bei Jāḳūt konstatieren. Ähnlich ist es mit dem Namen Zanzibar, der durch die Portugiesen zu uns kam, aber auch das der Insel gegenüberliegende Festland trug diesen Namen. Doch bemerken Yule and Burnell[1] beim Worte Zanzibar wohl nicht unrichtig: »A few pages later we have ‚Isles of Pemba, Zanzibar, Monfia, Comoro' showing apparently that a difference had grown up, at least among the Portuguese distinguishing Zanguebar the continental region from Zanzibar the Island (A. 1553. Barros I, VIII, 4)«.

Mit Ḳanbalū wurde aber noch eine ganz andere Örtlichkeit bezeichnet; ähnlich wie es zwei Wāḳwāḳs gab, so auch zwei Ḳanbalūs. Die Weltkarte Fra Mauros vom Jahre 1459[2] hat für Peking das Wort Cambalech. Das Provinciale ordinis fratrum minorum vetustissimum (Edidit Fr. Conr. Eubel 1892) zählt S. 75 vicariatus Ambalech auf, das »Habet quattuor loca, sc. duo in Cambalu et duo in Zayton.« Peking hieß Ḫān bāliḳ, das ḳ wurde dann als w gelesen, woraus dann Ḫānbālū, Ḳambālū geworden ist.

Nach dem Bilde, das uns der »Periplus des Erythräischen Meeres« über Handel und Verkehr im Indischen Ozean zeichnet, kann man ein Bekanntsein von Zanzibar annehmen, wie die bei Daressalam, also Zanzibar gegenüber, gefundene Münze des Ptolemäus X. Soter mit beweisen helfen kann. Doch wer Peters' »Im Goldlande des Altertums« gelesen hat, wird eine viel frühere Zeit für Zanzibars Besiedlung und Handel anzunehmen geneigt sein. Doch ehe auch auf Zanzibar, wie im Hinterlande Ostafrikas, ähnliche Funde an Münzen oder anderen deutlich auf frühe Zeiten hinweisende Gegenstände gefunden sind, werden viele an einen solch ausgedehnten erythräischen Handel und Verkehr schon in vorchristlicher Zeit nicht glauben.

Ein Suahelisprüchlein lautet: »Sengibari bendari akhiari kulla shei tajari«, »Der beste Ort ist Zanzibar, er bietet alles immerdar[3].« Und dieses Wort scheint mir für eine Zeit, in der Jāḳūt lebte, auch schon auf diese

[1] Hobson-Jobson a Glossary of colloquial anglo-indian words and phrases and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive, 2d ed. by W. Crooke, London 1903.

[2] Z. B. in Strandes »Portugiesenzeit«.

[3] Strandes 135.

Insel mit ihrem schönen Hafen gepaßt zu haben, sagt er doch, daß die Schiffe der meisten Länder dort anlegen. Von Südarabien, Jemen, besonders aber ʿOmān wissen wir, daß sehr enge Beziehungen nach Zanzibar bestanden. Die Minäer, Himjariten und Gerrhäer — um nicht von den Phöniziern oder Puntfahrern zu sprechen — werden auch dort schon gelandet sein, denn Agatharchides um 120 v. Chr. schreibt: »Das Land der Sabäer hat Erzeugnisse jeder Art im Überfluß. Die Leute sind kräftig und kriegerisch und geschickte Seeleute; sie schiffen in großen Schiffen und fahren nach den Ländern, die wohlriechende Stoffe erzeugen und errichten daselbst Kolonien. In der Tat ist kein Volk auf Erden so reich wie die Gerrhäer und Sabäer, sie haben der Umtriebigkeit der Phönizier die erfolgreichste Tätigkeit, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Waren und einen ungeheuren Gewinn verschafft. Sie haben Überfluß an Luxusgegenständen weit mehr als alles, was man in Europa sehen kann. In ihrer Lebensweise sind sie wie Fürsten in ihrer Pracht.« »Le capitaine de vaisseau Jouan«, sagt Ferrand in seinen Musulmans usw. I, Préface III, »dans une notice sur les Comores, nous apprend que d'après un manuscrit arabe écrit à Mayotte et cité dans l'«Essai sur les Comores» de M. A. Gevrey, l'arrivée des Sémites dans les îles remonterait au temps de Salomon. Ce manuscrit n'est malheureusement que cité par M. Gevrey; et d'après le commandant Jouan, il est à craindre que l'auteur de l'«Essai sur les Comores» se soit contenté de le mentionner sans le reproduire ni en donner une traduction.« Die letzte zu besprechende Insel Madagaskar wird noch etwas Licht auf die eben behandelte Frage werfen.

Madagaskar, die mit ihren 590 000 qkm Deutschland an Größe übertrifft, wie hätte sie den Seeleuten unbekannt bleiben können! Sie wird von den arabischen Geographen Mondinsel genannt, und über dieses Wort Ḳamar Mond war ja bei den Mondbergen schon die Rede. Wie so oft, gibt es auch hier neben der Ǧezīrat al-Ḳamar oder el-Ḳumr, wie Jāḳūt liest, auch eine Ǧezīrat al-Ḳamār in Hinterindien, wodurch dann bei der von den Arabern als sehr gering angenommenen Entfernung zwischen Südafrika und Madagaskar mit den hinterindischen Inseln wieder Verwechslungen stattgefunden haben.

Ein Satz, der sich auf Aristoteles bezieht, mag hier vorweggenommen werden: »Un fait des plus curieux, qui se rencontre dans les écrits géographiques du philosophe de Stagire, c'est une allusion aux îles de Taprobane et de Phébol, placées, l'une au delà de l'Inde, l'autre dans la mer d'Arabie, ce qui a fait dire avec juste raison, à Malte-Brun: ‚La critique moderne s'étonne de voir Aristote nommer Taprobane longtemps avant le siècle des Ptolémées, et indiquer même l'île de Madagascar nommée Phanbolon par les Arabes, quoique le nom de Saibala, que portait aussi Phébol, dût la faire chercher plus à l'est[1].'« Daß die Araber Madagaskar Phanbolon genannt haben, ist die nicht bewiesene Ansicht von Malte-Brun. Ich möchte höchstens in dieser Nachricht die schon damals bis nach Griechenland gedrungene Kunde von dem bedeutenden Handelshafen Zanzibar sehen.

[1] Guillain I, 67.

Aus den Berichten der Portugiesenzeit sieht man, daß die Inder mit dem Nordostmonsun gerade in der Gegend Muḳdischū–Mombasa auf die ostafrikanische Küste trafen und von da nicht mehr weit nach Zanzibar und Kilwa hatten, während Inder auf Madagaskar nicht erwähnt werden.

Edrīsī läßt die Mondinsel eine Tagesreise zu Wasser von der Stadt Ġesṭa an der Sofālaküste entfernt liegen. Jāḳūt sagt: »Al-Ḳumr ist auch eine Insel mitten im Meere von Zenǧ, und es gibt in diesem Meere keine größere Insel als sie und auf ihr mehrere Städte und Könige, von denen einer gegen den anderen ist, und an ihrem Gestade wird Amber gefunden[1].« Abūlfidā' wiederholt den Edrīsī und ergänzt durch Ibn Sa'īd, daß die Insel eine Länge von 4 Monaten und eine größte Breite von 20 Tagereisen habe; doch seine Städte Lairana und Dehemi[2] wiederzufinden, ist nicht möglich.

In den »Musulmans à Madagascar et aux îles comores[3]« handelt G. Ferrand im 3. Kapitel über den Namen dieser großen französischen Kolonie: »Madagaskar war damals die große Komore im Gegensatz zu ihren kleinen benachbarten Inseln, wie heute Angasija den Namen ‚Große Komore' trägt im Vergleich zu den drei anderen Inseln Mayotte, Anjouan und Mohéli. Doch alle Muselmänner, die an der Westküste Madagaskars Handel treiben und die Eingeborenen der Komoren selbst nennen diese Insel Angasidja. Den Namen ‚Große Komore' oder ‚Insel von Komr' gebraucht man in diesem Fall nie und würde sogar nicht verstanden werden. Diese Bezeichnung ist nur bei den Maskatarabern im Gebrauch, die kein Suaheli kennen, in dem Madagaskar Bukini heißt. Wenn die Omaner von ihren Landsleuten, die in Majunga wohnen, sprechen, sagen sie: Einer der auf der Mondinsel ist, ǧezīrat al-Ḳamar. Ich habe oft genug diesen Ausdruck gehört und gelesen, um dessen Echtheit versichern zu können[4].«

Geben wir hier im Zusammenhange Ibn Sa'īds Stelle über den Kanal von Mozambique und dessen Umgegend wieder. »Östlich von Ṣīūna beginnt der Mondkanal, der sich vom Indischen Meer bis zu den bewohnten Enden der Erde im Süden erstreckt. Seine Breite an dieser Stelle ist ungefähr 200 Meilen. Er wendet sich etwas im Bogen gegen Südosten, indem er seine Breite beibehält oder beinahe bis zu seiner Grenze am Reuegebirge (Ġebel el-Nedāma). Der Wind, der von Norden weht, treibt die Schiffe gegen das geschlagene Gebirge (Ġebel el-Molaṭṭam). Hier müssen die Schiffer auf ihrer Hut sein. Wenn sie in den Kanal gezogen werden, bemüht man sich, den Norden mit Hilfe des Südwindes wiederzugewinnen. Einmal am Reuegebirge angekommen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre Unklugheit zu beklagen und sich dem göttlichen Geschick zu ergeben. Sie zerschellen am Gebirge oder werden in den Ozean getrieben, und nie mehr hat man von ihnen gehört. Man sagt, es gäbe dort Strudel, die die Schiffe verschlängen. Die Leute, die im Indischen Meer fahren, nennen diese Gegenden Ruinenmeer, sie nennen's auch Suhailmeer, weil dieser Stern an diesem Punkte über ihnen steht. Unter ihren Städten

---

[1] IV, 174. [2] Guillain I, 259. [3] I. partie, Paris 1891.
[4] I. partie, 43 ff.

befindet sich Lairana. Ibn Fāṭima, der sie besucht hat, sagt, daß sie mit Maḳdischū im Besitz der Muslime sei, aber daß ihre Bewohner ein Gemisch von Menschen aller Länder sei. Es ist ein Hafen, wo man anlegen und auslaufen kann. Die Scheichs, die hier herrschen, suchen in guten Beziehungen zum Fürsten der Stadt von Malāi zu bleiben, die östlich gelegen ist.« Sollen wir dabei an die Malaien an der Ostküste Madagaskars denken oder an eine Abhängigkeit der Mohammedaner von Hinterindien?

Die Portugiesen erkundeten 1506 unter Tristão da Cunha die Küsten Madagaskars. »Insbesondere wollte man feststellen, ob die Berichte, die meldeten, daß auf der Insel Nelken, Ingwer und Silber in Menge vorhanden seien, der Wahrheit entsprächen. Indessen in den verschiedenen Häfen des Westens Madagaskars, die er anlief, fand er nichts von den erwarteten Reichtümern; dagegen konnte er feststellen, daß das Land vorwiegend von barbarischen Negern bewohnt war, aber unter diesen ebenso wie am afrikanischen Festlande als Herrscher und leitende Klasse mohammedanische Araber hausten, die nach Kilwa, Mombasa und Melinde Handel trieben und indische Baumwolle absetzten[1].« Das Resultat seiner Studien über die Mohammedaner auf Madagaskar faßt Ferrand in seinem VI. Kapitel über die arabischen Einwanderungen in den Satz zusammen: »Von den Arabern ist der Mondkalender übernommen, sowie die Namen der Wochen- und Monatstage und anderes, und das ist ein authentisches Zeugnis für den bedeutenden Einfluß, den die Araber geübt haben, während der Versuch der Islamisierung der großen Insel nicht den gleichen Erfolg gehabt hat[2].«

Wir sind am Ende des geographischen Teils.

Ist es nicht eine dürftige Kenntnis, die die arabischen Erdbeschreiber hatten oder uns mitteilten? So reich und exakt ist sie nicht, wie z. B. über Persien, Syrien und Ägypten, aber was die Seeleute wußten, zeigt uns schon der Moḫīṭ sehr gut. Und man darf nicht nach der Kenntnis dieser Geographen Handel und Verkehr an der ostafrikanischen Küste einschätzen. Etwa über die Ignoranz der Araber zu spotten, wird uns sofort vergehen, wenn wir vergleichen, wie weit man in Italien und jenseits der Pyrenäen damals in der Kenntnis der Geographie Ostafrikas war. Man vergleiche mit den Aussagen unserer Erdbeschreiber die Weltkarte Fra Mauros aus der Mitte des 15. Jahrhunderts oder die Karten Martin Behaims aus Nürnberg, dann wird man vielleicht noch mit einiger Verwunderung von den Berichten der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika scheiden.

8. Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika.

Besonders am Anfang dieses Abschnitts schließe ich mich, wie die Überschrift schon zeigt, bewußt an F. Stuhlmanns »Beiträge zur Kulturgeschichte Ostafrikas« an.

Was für uns der Weizen, für den Ostasiaten der Reis, das ist für den Neger Ostafrikas die Mohrenhirse oder Durra (Sorghum). Da

[1] Strandes 75. [2] Ferrand IIIe, 134—135.

Spelzen wie Körner rötliche, braune und noch dunklere Nuancen zeigen, so entstand das Gerücht, daß nicht nur die Bewohner, sondern auch die Erzeugnisse des Landes Zenǧ schwarz seien. »Alles, was man dort kultiviert«, schreibt Edrīsī, »an Früchten, Durra, Zuckerrohr usw., ist von schwarzer Farbe[1]«. Was die geschichtlichen Dokumente über das Alter der Sorghumkultur in Ostafrika anlangt, so schreibt Stuhlmann, daß er deren nicht hätte viele finden können. So hat er nur eine einzige Stelle: »Ende des 9. Jahrhunderts berichtet der Araber Abu-Said-Hassan (nach Körnicke), daß im Lande der Zendj (Zanzibar) Dorah die Hauptnahrung sei, und die Portugiesen erwähnen ausdrücklich, daß sie hier »Negerhirse« fanden (Strandes)[2]«. Nicht nur auf den Inseln von Zaleǧ aber erwähnt der sizilische Geograph Durra, sondern er läßt auch die Flußufer des Dschuba bzw. des Webbi Schebeli von Durrafeldern eingesäumt sein[3]. Diese Nachricht datiert aus dem 12. Jahrhundert und S. 128 spricht Abūlfidā' vom Durrabau sogar im mittleren Teile Nordafrikas.

Als ein anderes Getreidegras wird schon im Periplus ὄρυζα Reis als Handelsartikel in den Häfen am Osthorn Afrikas erwähnt[4]. Arabisch heißt der Reis, der nach Edrīsī (S. 60) auch auf Zanzibar kultiviert wurde, aruzz; Ibn Baṭūṭa (II 185) erzählt von den Einwohnern Maḳdišūs, daß sie als Hauptnahrung gekochten Reis mit Butter genießen, den sie in einer großen Holzschüssel servieren.

Andere Getreidegräser in Ostafrika werden bei den arabischen Geographen nicht aufgeführt.

An Palmen erwähnt Ibn Baṭūṭa die Areca- oder Betelpalme (Areca Catechu L.), die der Araber fanfal oder fūful nennt. »Diese schlanke, zierliche Palme ist in ganz Südasien angebaut, überall wo die Eingeborenen den Betel kauen. Eine mit besonderen Zangen abgeschnittene Scheibe des Nußkernes wird zusammen mit einem Blatte des Betelpfeffers (Piper Betle), etwas feinem Kalk und oft ein wenig Tabak, Gambir oder Catechu lange Zeit gekaut, was eine angenehme Wirkung haben soll[5].« Ibn Baṭūṭa gibt folgendes Bild aus Maḳdišū: »Der Eunuche kam mit einer Platte zurück, auf der Betelblätter und Arecanüsse lagen. Er reichte mir 10 Blätter und einige Arecanüsse, dieselbe Quantität gab er dem Kadi, und das übrige teilte er unter meine Begleiter und die Schüler des Kadi aus[6].«

Auch die Kokospalme, Cocos nucifera, war den Ostafrikanern nicht unbekannt. Ibn al Faḳīh spricht S. 118 von den alkoholischen Getränken der Zenǧ und sagt: »Wenn jemand viel von ihrem Nabīdgetränk und ihrem Getränk des Kokosnußwassers (nāraǧīl) trinkt, wird er ganz unsinnig.« Außerhalb Ostafrikas wird der Kokospalme häufig Erwähnung getan.

---

[1] S. 59. Trotzdem Jaubert dies auf die Inseln von Zaleǧ — doch bei diesem Wort sind der Lesarten viele — bezieht, so zitiere ich diese Stelle doch hier; denn er rechnet einige Zeilen später Sansibar mit unter die Inseln von Zaleǧ.

[2] Stuhlmann 169—170.

[3] Edrīsī S. 45.

[4] Ed. B. Fabricius S. 53.

[5] Stuhlmann 13.

[6] Ibn Baṭūṭa II 184.

Daß die Dattelpalme, Phoenix dactylifera, in den Tropen nicht gedeiht, ist bekannt; trotzdem ist aber die Dattel eine sehr gesuchte Frucht in Ostafrika. Edrīsī hat S. 58 folgende Bemerkung: »Die Zenǧ haben großen Respekt und viel Ehrfurcht vor dem Araber. Wenn sie einen Araber sehen, fallen sie vor ihm nieder und rufen ihm in ihrer Sprache zu: Sei willkommen, Sohn Jemens! Die Reisenden, die ins Land kommen, stehlen die Kinder, indem sie sie mit Datteln, die sie ihnen schenken, an sich locken.« Abu Saʿīd erklärt die Verehrung der Araber daraus, daß sie die Datteln nach Zenǧ importieren, diese Frucht, für die die Bewohner eine große Vorliebe haben. Der Schwarze, der vor dem Araber hinfällt, ruft auch: Da ist der Mann aus dem Lande, das die Dattel hervorbringt! Daß dieser Zug der Zenǧ nicht aus der Luft gegriffen ist, dafür scheint mir auch ein Sprichwort der Suaheli beweisend zu sein, die, wie wir nicht Eulen nach Athen, nicht Datteln nach Arabien tragen wollen.

Die Banane, *Musa paradisiaca* L., »bildet zusammen mit der Kokospalme so eigentlich die Charakterpflanze der Tropen«. »Jedenfalls«, schreibt Stuhlmann S. 41 weiter, »stammt unsre lateinische, wissenschaftliche Benennung der Banane Musa nicht von der Aufzeichnung des Plinius, sondern von der arabisch-persischen Benennung mauz, moz, maoz. In Syrien war die Banane den Arabern nach Muḳaddasī vor den Kreuzzügen bekannt. Stuhlmann konstatiert das Nichterwähnen der Banane im Periplus, wie besonders in der Portugiesenzeit. »Es ist gewiß merkwürdig, erst bei Bruce finde ich 1769, daß die Banane in Abessinien eine neuere Einführung der Portugiesen sei. Die Offiziere des englischen Kriegsschiffes von Admiral Blankett fanden 1799 in Zanzibar viele Bananen[1].« »Ich glaube kaum,« fährt er dann fort, »daß sie früher hier unbekannt war und erst nach der Portugiesenentdeckung eingeführt ist. Solches könnte ich nur für die Küstenzone annehmen, und das ist unwahrscheinlich.« Edrīsī (etwa 1150) gibt bei Hinterindien als Erzeugnisse Kokosnüsse, ausgezeichnete Bananen, Reis und Zucker an (z. B. S. 81), bei der Insel Zanzibar verbreitet er sich ausführlich über die Hauptnahrung ihrer Bewohner, über die Bananen (mauz), von denen er 5 Sorten aufzählt: »1. die sogenannte El-Ḳand, 2. El-Fīlī, mit einem Gewicht bis zu 22 Unzen, 3. Al-ʿOmānī: der Name der 4. Sorte fehlt in einem Manuskript, nach einem andern Kodex heißt sie El-Morjānī und die 5. El-Sokrī. Dieses Nahrungsmittel ist gesund, süß und angenehm[2].« Daß nach Ibn Baṭūṭa die Leute von Maḳdischū in Milch gekochte unreife Bananen viel essen und man sich in Mombasa hauptsächlich von Bananen und Fischen nährt, erwähnt Stuhlmann. Was Nordafrika anlangt, so wuchs nach Abūlfidāʾ die Banane noch in Tunis, einem Gebiet, in dem sie nicht mehr recht fortkommt, nämlich in Ḳābes, dem alten Tacape und heutigen Gabes an der kleinen Syrte[3].

Kalārī ist eine Verwandte der in Ägypten und Syrien wachsenden Kolokasie; wie die Trüffel oder Alantwurzel holt man sie aus der Erde. Kalādī ist wohl nur ein Schreibfehler.

---

[1] Stuhlmann S. 42. [2] S. 59. [3] S. 143.

Sind schon die Zitronen- und Orangenarten botanisch ein kompliziertes Kapitel, so vollends linguistisch, wenn man in den Quellen nichts als die allgemeinen Namen limūn und utruǧ findet und nun bestimmen soll, um was für eine Art es sich handelt. Ibn Baṭūṭa erzählt von Mombasa (II, 191): »Diese Insel hat kein Hinterland, und ihre Fruchtbäume bestehen aus Bananen, Limonen und Zitronen.« Limūn, Laimūn ist die arabische Bezeichnung sowohl für das, was wir Zitrone nennen, *Citrus medica Limonum Hook*, wie auch für die hauptsächlich in Ostafrika kultivierte *Citrus histrix acida Bonavia*. Utruǧ könnte dem arabischen Namen nach die Cedratzitrone sein, von der aber Stuhlmann sagt, daß sie seines Wissens nicht in Ostafrika vorhanden sei [1]: da sie aber in Asien seit langem bekannt war, wie auch seit dem Alexanderzuge in Europa, so wäre es doch möglich, daß diese Cedratzitrone damals in Ostafrika kultiviert worden sei. Von Apfelsinen sagen unsere Quellen nichts, doch wurden die Portugiesen gerade vor Mombasa mit vielen Orangen, Zitronen und Zuckerrohr versehen; von Melinde wird auch berichtet, daß »der Kommandant einen Mann mit denen, die gekommen waren, an Land schickte, um am andern Tag Orangen zu bringen, nach denen die Kranken, die wir an Bord hatten, sehr verlangten«[2]. O. Dapper schreibt von Melinde: »Die Blüten der Zitrohnenbäume, die allda hauffenweise wachsen, breiten ihren angenehmen Geruch sehr weit über die Auen hin[3].«

S. 105 verbreitet sich Stuhlmann über den Rosenapfel, *Jambosa vulgaris* D. C. (*Eugenia Jambos* L.). Ich gebe seine Ausführungen über Ibn Baṭūṭas Stelle am besten wörtlich wieder. »Der Baum heißt im Sanskrit jambu, jambū, im Arabischen toffāḥ, und nach andern indischen und suahelischen Namen für ihn könnte man auf ein ziemlich neues Datum der Einführung in Ostafrika schließen«. Aber er ist vielleicht zur Zeit von Ibn Baṭūṭa 1331 schon hier gewesen. Dieser schreibt über Mombasa unter anderm: »Ihre Einwohner sammeln auch eine Frucht, welche sie djammūn (jamūn) nennen und welche der Olive gleicht. Sie hat einen Kern ähnlich der Olive, aber der Geschmack dieser Frucht ist von einer großen Süße.« Es ist eigenartig, daß er nicht den Rosengeschmack, der gerade bei den Arabern so beliebt ist, hervorhebt, und es ist deshalb sehr wohl möglich, daß es sich nicht um die Rosenäpfel handelte, sondern um die Frucht von *Jambosa malaccensis*, den die Araber heute hier toffāḥ nennen und der vielleicht eher als der Rosenapfel eingeführt wurde. Aus dem Umstand, daß dieser einen arabischen Namen hat und der Rosenapfel nur einen indischen oder als »europäisch« bezeichnet wird, möchte ich es für wahrscheinlich halten, daß letzterer erst eine neuere Einführung ist. Yule und Burnell nehmen an, daß Ibn Baṭūṭa die Früchte von *Syzygium ovariense* gemeint hat, den jamun der Indier. Er ist in Zanzibar ziemlich häufig zu finden, an der Küste auch hier und da bei den alten Siedelungspunkten.

---

[1] Stuhlmann, Beiträge S. 78.

[2] Franz Hümmerich, Vasco da Gama und die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien, München 1898, S. 164 und 190. [3] Dapper S. 648.

»Der Mangobaum, *Mangifera indica* L., ist ohne Zweifel schon recht zeitig nach Ostafrika gebracht worden. Es ist zwar auffallend, daß die Portugiesen ihn nicht besonders erwähnen, es wird immer nur von »Früchten« im allgemeinen gesprochen. Aber daß er damals bekannt war, geht deutlich aus der Reisebeschreibung von Ibn Baṭūṭa hervor: »Sie gießen die geronnene Milch in eine andere Schüssel und legen darauf Limonen und in Essig eingemachte Pfefferfrüchte und eine Lake von grünem Ingwer und Mangos, welche Äpfeln gleichen, nur, daß sie einen Kern haben. Wenn die Mango reif geworden, ist sie sehr süß und ißt sich wie eine Frucht; aber vordem ist sie sauer wie eine Limone, und man macht sie in Essig ein. Es unterliegt somit keinem Zweifel, daß es 1331 in Maḳdišū frische Mangos gegeben hat, und da dieser Ort wohl nicht sehr für ihre Kultur geeignet ist, wird man sie noch viel mehr in Mombassa, Kilwa und den andern Plätzen angepflanzt haben, die der persischen Kolonisation etwa vom 10. Jahrhundert an ihre Entstehung verdanken. Diese persischen Kolonisten dürften den Baum hier eingeführt haben[1].«

Der Weinstock, *Vitis vinifera*, kommt in Ostafrika schlecht fort. Nach Burton (Zanzibar I 232—233) gibt es wohl »grapes, both white and red, look well, but as in the Tropical Brazil, the bunches never ripen thoroughly: in fact, the same cluster will contain berries of every age, from the smallest green to the oldest purple. This is a great disvantage when making wine, and requires to be corrected by syrup; at Zanzibar certain Arabs tried it with sugar and rose-water and suffered in consequence from violent colics. We read in 'El Bakui' (A. D. 1403) that some vines bear three crops per annum.« Von einer dreimaligen Weinlese im Jahr weiß man aber sonst nichts: sollte dieses ungleichzeitige Reifen der Beeren etwa damit gemeint sein? Was das Zitat anlangt, so hat es Bākuī von Jāḳūt übernommen, der speziell von der Insel Tumbātū die Fruchtbarkeit des Weinstockes rühmt.

Das Zuckerrohr wird im Periplus bei den Handelsgütern der Stadt Opone genannt. Edrīsī zählt unter den Inseln von Zeng auch Zuckerrohr als Erzeugnis derselben auf[2]. Die Portugiesen fanden es auch Anfang des 16. Jahrhunderts in Ostafrika vor.

Betelpfeffer, *Piper Betle* L. Edrīsī bespricht die Pflanze bei Hinterindien[3]. Er nennt sie tānbūl, »ihr Stamm ist dem des Weinstocks ähnlich, und es ist ein Schlinggewächs. Das Blatt gleicht dem des dend, aber es ist durchsichtiger; der Geschmack ist brennend wie der der Gewürznelke. Der, der es kauen will, nimmt ungelöschten Kalk, mit Wasser geknetet, und vermischt es mit jedem Blatt im Verhältnis von $^1/_4$ Dirhem. Nur so kann man Gebrauch davon machen; der, der es kaut, findet es süß und sein Atem verbreitet einen angenehmen Geruch. Dieser Gebrauch ist in den Gegenden Indiens und den angrenzenden Gebieten bekannt«. Wenn Dapper vom Betelkauen auf Madagaskar spricht, so hat er darin in Jāḳūt schon einen Vorgänger, der am Ende seines Artikels über al Ḳumr der Tānbulblätter auf der Mondinsel Erwähnung tut.

---

[1] Stuhlmann S. 106. [2] S. 59. [3] S. 70.

Sandelholz, *Santalum album* L. Unter diesem Namen gehen viele Holzarten, die mit dem echten Sandelholzbaum nichts zu tun haben. Ob der bei den arabischen Erdbeschreibern ṣandal genannte Baum *Santalum album* gewesen ist, ist sogar fraglich, weil dieser in Südindien zu Hause ist. Stuhlmann denkt an ein in Westusambara und am Kilimandscharo vorkommendes rötliches Holz, das stark nach Sandel riecht und in Zanzibar auch auf den Markt kommt. *Osyris tenuifolia* Engl. heißt dieser kleinblättrige Strauch, der zu den *Santalaceae* gehört. »Nach chinesischen Quellen soll man nach Hirth von Tseng-Po (Zanzibar) im Anfang des 13. Jahrhunderts außer Gold, Elfenbein, Ambra auch »gelbes« Sandelholz exportiert haben; vielleicht war dies Osyris[1].« Heutzutage ist Sandelholz ein Importartikel nach Zanzibar und Ostafrika, da Inder, Araber und Suaheli den Geruch sehr lieben. Ibn Ḫordāḏbeh, Muḳaddasī, Ḳazwīnī sprechen von Sandelholz als einem Erzeugnis Indiens. Jāḳūt aber spricht zweimal von Sandelholz als Exportartikel Ostafrikas. I, 501 sagt er, im Meere von Zenǧ lägen Inseln mit viel Gebüsch und Bäumen, aber es seien keine Fruchtbäume, sondern Sandelholz, Teckholz und Rohr. IV, 602 führt er Sandelholz und Ebenholz ausdrücklich als Exportartikel von Maḳdišū auf.

Stuhlmann vermutet, daß man in alter Zeit Ebenholz nur aus den nördlichen Ländern Afrikas, etwa aus Abessinien, ausgeführt habe[2]. Dies bestätigen nicht nur Herodot, Plinius und andere lateinische Schriftsteller, sondern bei Jāḳūt erscheint I, 501 und IV, 602 Ebenholz als Ausfuhrartikel der Inseln von Zenǧ, wie besonders von Maḳdišū. Dimiškī spricht von Ebenholz der Insel Ḳanbalū.

Der Teakbaum, *Tectonia grandis* L., ist nur in Indien heimisch und erst in den letzten Jahrzehnten in Deutschost angepflanzt worden. So könnte es sich nur um das afrikanische Rosenholz oder andere dem Teakbaum verwandte Hölzer handeln. Doch was das Wort anlangt, so heißt sāǧ im Arabischen Teakbaum, im Sanskrit çāka, an der ostafrikanischen Küste saji, msadji. Stuhlmann erwähnt das Vorkommen dieses Namens bei Ibn Baṭūṭa. Doch bei Iṣṭaḫrī finden wir schon die interessante Stelle, daß man in Sīrāf beim Bau von mehrstöckigen Häusern Teakholz (sāǧ) aus Zenǧ verwendet habe[3]. Auch Jāḳūt läßt sāǧ (I 501) auf den Inseln von Zenǧ wachsen.

Aloe. Von dieser bekannten Droge ist schon bei der Insel Soḳoṭrā die Rede gewesen, wo der ganze Passus Edrīsīs über Aloe wiedergegeben wurde. Wuchs nach Abūlfidā' u. a. auch in Indien Aloe, so wurde doch die von Sokotra am meisten gerühmt.

Acocanthera Schimperi Benth. et Hook, Pfeilgift.

Stuhlmann beschreibt diese Pflanze und ihre Verwendung S. 425—427. I, 543 berichtet Jāḳūt im Artikel Berbera darüber. »Über ihre Jagden haben mir mehrere Personen, die dieses Land besucht haben, erzählt, daß die Eingeborenen eine Pflanze, der Malve ähnlich, haben. Diese sammelt man,

[1] Stuhlmann 423. [2] Stuhlmann S. 661. [3] B. G. A. I 127.

kocht sie aus, und den extrahierten Saft läßt man einkochen, bis er die Konsistenz des Harzes hat. In einer Schachtel tragen sie es dann bei sich. Sie verstecken sich im Gebüsch, und wenn sie ein wildes Tier sehen, bestreichen sie die Pfeilspitze mit dem Gift und schießen auf das Tier. Sobald sich das Gift mit dem Blut vermischt hat, stirbt das Wild. Dann häuten die Leute es ab samt den Hörnern oder den Stoßzähnen, die sie verkaufen. Das Fleisch essen sie, ohne Schaden zu leiden.« Noch heute ist der vergiftete Pfeil der Somalis gefürchtet, aber auch den Bantuhamiten in unserer Kolonie ist dies Pfeilgift bekannt.

Von Haustieren Ostafrikas ist den arabischen Geographen Rind und Hund am meisten bekannt. Masʿūdī sagt in Prairies d'or III, 7: »Die Zenǧ gebrauchen das Rind als Lasttier, da es in ihrem Lande keine Pferde, Esel und Kamele gibt, ja sie kennen diese Tiere nicht einmal«. S. 27 sagt er weiter, daß diese Rinder auch als Reittiere im Kriege verwendet würden. Sie sind wie Pferde aufgeschirrt und laufen mit derselben Schnelligkeit. Masʿūdī sah in Persien Tiere dieser Art, die sich hinknieten wie die Kamele und sich dann davonmachten mit der beschleunigten Manier der letzteren, wenn sie ihre Last leicht finden. Dieses Rind hat gewöhnlich rote Augen, die anderen Rinder fliehen und meiden es. Man nannte sie abessinische Rasse, und sie waren auch in Ägypten und Umgegend zu finden. Die Hörner dieser abessinischen Rinderart sind länger als die der gewöhnlichen Büffel in den mohammedanischen Ländern. Sie sind 1—2 Ellen lang. Wie den Büffeln zieht man ihnen einen eisernen oder kupfernen Ring durch die Nase. Wo in Ostafrika der große Reisende diese Rinder gesehen hat, sagt er nicht. Heutzutage finden wir an der Küste, wie auch die Portugiesen schon[1], nur Buckelvieh, während Langhornvieh erst im Zwischengebiet unserer Kolonie zu sehen ist.

Die hellbraunen Hunde der Mombasaner werden von Edrīsī als gute Jagdhunde gerühmt. Da aber der afrikanische Hund Eigenschaften besitzt, die alles andere als einen Jagdhund verraten, so scheint es sich um eine importierte Rasse zu handeln und der Eifer, mit dem diese Hunde selbst gegen Löwen vorgingen, fiel so auf, daß uns diese Notiz als etwas außergewöhnliches erhalten ist[2].

Von den tierischen Produkten ist das bekannteste das Elfenbein, ein Artikel, der bis jetzt von den tierischen Erzeugnissen in der Ausfuhrstatistik unserer Kolonien meist die erste Stelle einnahm. Ibn Baṭūṭa verrät uns über Kilwa, wie die Ostküste im allgemeinen, daß man als Geschenk selten Gold, sondern gewöhnlich Elfenbein gibt. Trotzdem auch Indien Elefanten hat, ist doch Afrika das eigentliche Exportland der Stoßzähne dieses Dickhäuters. Die Araber hatten in Zanzibar ihren Elfenbeinmarkt, von wo sie es nach Oman transportierten. »Von da holten es andere

[1] »Da (in Kilwa) sind Ochsen ohne Hörner, aber auf ihrem Rücken haben sie es wie einen Sattel.« Vlämischer Bericht über Vasco da Gamas zweite Reise 1502—03, herausgeg. v. H. C. G. Stier, Braunschweig 1887.

[2] Edrīsī S. 57.

Kaufleute ab, um es nach Indien und China zu verschiffen. Sonst setzt Masʿūdī etwas traurig hinzu, hätten die muslimischen Länder Überfluß an Elfenbein.« In China wurde es bei der Herstellung der Palankine hoher Würdenträger verwendet, ein Gebrauch, den man noch heute findet. In Indien wurden daraus Griffe für Dolche und Säbel hergestellt, am meisten aber wurden aus dem teuren Artikel Schachbrettfiguren geschnitten, oft eine Spanne groß, so daß die Spieler die elfenbeinernen Figuren durch einen Diener von einem zum andern Feld setzen ließen[1]. Ein Grund, weshalb das afrikanische Elfenbein so bevorzugt wurde und wird, ist nicht in der Größe gegenüber den asiatischen Zähnen zu suchen, sondern darin, daß das afrikanische härter als das indische ist.

Als ein verwandtes Produkt wird von den Arabern das Nashornbein aufgeführt. Nach Masʿūdī schätzen es die Könige und Großen Chinas sehr, Edrīsī weiß zu berichten, daß die Hefte der Tischmesser der indischen Könige aus Nashorn gearbeitet sind, da sie sich mit Feuchtigkeit bedecken, wenn man vor den Herrscher vergiftete Speisen bringt. Noch heute stellt man aus diesem Horn im Orient Becher und Tassen her mit derselben Begründung, daß, wenn vergiftete Flüssigkeit hineingegossen wird, dieselbe aufschäumt. Die Portugiesen sprechen oft von dem gewinnbringenden Elfenbeinhandel. Im 15. Jahrhundert »soll in Sofala ein Zentner Elfenbein 3 bis 4 Dukaten = 28,50 bis 38 Mark gekostet haben, heute kostet er 800 bis 1400 Mark[2]«.

Leopardenfelle. Der rötliche Leopard von Zenǧ, sagt Masʿūdī, liefert die größten und besten Felle für Sattelzeug, besonders in der Umgegend von Melinde und Mombasa sollen nach Edrīsī diese Tiere sehr zahlreich gewesen sein.

Das Schildpatt der Karettschildkröte, *Chelone imbricata* L., war schon damals ein begehrter Artikel zur Herstellung von Kämmen, Armbändern und anderen Schmucksachen[3]. Neben Edrīsī spricht auch Ḳazwīnī von Schildkröten, die er aber, auch wenn er an Riesenschildkröten denkt, mit 20 Ellen Umfang als zu groß beschreibt.

Als ein weiteres tierisches Produkt, das unserer Kolonie Deutsch-Ostafrika schon manche Million eingebracht hat, ist das Wachs zu nennen. Jāḳūt führt bei Madagaskar Wachs (šamaʿ) als Exportartikel auf (IV, 174).

Ein bei vielen arabischen Erdbeschreibern besprochenes Parfüm dürfen wir nicht vergessen, den Amber oder Ambra. Über den Ursprung dieses gesuchten Stoffes war man verschiedener Ansicht, entweder bildet er sich in der Tiefe des Meeres wie das Naphta — das war nach Masʿūdī die Ansicht der Seeleute von ʿOmān und Sīrāf — oder es ist das Exkrement des Wales. Wenn Amber auch sonstwo vorkam, so waren doch das Indische Meer und die es bespülenden Länder die Hauptfundgrube dieses Sekrets. »Die vom Meer ans Land gespülten Stücke werden an Arabiens Küste von Kamelreitern gesammelt; so oft das Kamel ein Stück Amber wittert, beugt es sich nieder, und der Reiter steigt ab und nimmt es an sich.« Beim Wal

[1] Masʿūdī III, 9. [2] Strandes 95. [3] Masʿūdī III, 3.

findet man oft dieses begehrte Parfüm; nur glaubte man, der in seinen Eingeweiden vorgefundene Amber sei von ihm erst verschlungen worden, also ein sekundäres, statt primäres Produkt. Bei den Arabern wird dieser Fisch bald Tāl, Bāl, Fāl, Wāl und Awāl genannt, doch die Beschreibung, die sie von dem Tier geben, stimmt für den Wal, der gewisse Gegenden des Indischen Ozeans, die sogenannten Walgründe, stark frequentiert.

Daß den Arabern der Ursprung des Ambers nicht ganz klar war, braucht uns nicht zu wundern, da es uns bis heute noch keine ganz durchsichtige Substanz ist. »Eine ihrer Herkunft nach zweifelhafte, ihrer Zusammensetzung nach unvollständig bekannte, sehr teure Substanz, die früher in der Medizin hoch geschätzt war, heute aber fast nur als Parfüm benutzt wird«, so liest man in der »Realenzyklopädie der gesamten Heilkunde«[1]. »Man findet sie ab und zu in mitunter ansehnlichen rundlichen oder etwas kantigen Stücken auf dem Meere schwimmend oder auch von den Wellen ausgespült am Strande, namentlich an den Küsten von Afrika, Indien usw. Amber wurde für Gallen- oder Harnsteine und für ein dem Fettwachs analoges Produkt faulender, vom Pottwal verschluckter Tiere gehalten, weil manche Ambraproben Sepienkiefer enthalten. Vermutlich stellen die verhärteten Kotmassen des Pottwales die Ambra dar, wenigstens erhielt Beale durch Trocknen der halbflüssigen Faeces eine mit der Ambra übereinstimmende Substanz.«

»Ambergris«, eine Ausscheidung des Pottwales, wird in der Portugiesenzeit stets unter den Reichtümern Ostafrikas aufgezählt. Der außerordentliche Wert dieses Artikels (noch heute für feine Sorten bis 5000 Mark für das Kilogramm) und sein zufälliges Antreffen als Seewurf reizten die Phantasie vor Jahrhunderten ebenso wie noch heute[2].

Was für eine Stelle das Gold im Handel an der Küste Ostafrikas einnahm, war schon bei Sofāla und Wāḳwāḳ besprochen.

Nur des für Afrika besonders charakteristischen »Handelsartikels«, der Sklaven, haben wir noch nicht Erwähnung getan. Schon aus den ʿAǧāib al-Hind (S. 52 ff. u. 175) kann man sehen, wie damals im 10. Jahrhundert der Sklavenhandel floriert haben muß. In der Erzählung, S. 52 ff., werden als Rückfracht nach ʿOmān 200 Sklaven mitgenommen. Und wenn das Ziel der 1000 Schiffe der Ostasiaten Ostafrika mit der Sklaven wegen war, wieviel mögen sie dann in die Gefangenschaft fortgeführt haben? Edrīsī führt den Souverän von Kīsch als Sklavenjäger auf; daß aber bedeutend früher schon dieses Geschäft blühte, bestätigt die Tatsache, daß im 9. Jahrhundert am unteren Lauf des Euphrat und Tigris ein Sklavenkrieg der vielen dort lebenden Zenǧ ausbrach, der länger dauerte und furchtbarer war, als der, der in Italien im ersten vorchristlichen Jahrhundert niedergeschlagen wurde[3].

Handel und Verkehr im Indischen Ozean sind uralt, heute noch werden fast dieselben Artikel wie vor 1000 Jahren gehandelt. Ibn Ḫordāḏbeh

[1] Berlin-Wien 1907, I, S. 392/93. [2] Strandes 129.
[3] Maś ūdī VIII, S. 31 ff., 57 ff.

schildert schon Aden als einen der Haupthäfen des großen Indischen Meeres; Amber, Aloeholz, Moschus und alle Waren von Indien, China, Ostafrika usw. seien da zu haben. Welcher Verkehr zu Beginn unserer Zeitrechnung im Erythräischen Meere sich abspielte, zeigt der Periplus. Doch noch weiter ins graue Altertum hinauf haben Menschen Aden passiert, und in Rhodesia haben sie uns deutliche Spuren ihrer Kultur hinterlassen.

Trotzdem das Indische Meer eines der gefährlichsten ist, sind doch die Monsune mit ihrer Regelmäßigkeit eine direkte Aufmunterung zur Schiffahrt. Dazu kam, daß seit 2000 Jahren Araber auf den Inseln und an der Küste Ostafrikas nach dem Periplus sich festgesetzt hatten. Besonders war es aber der Goldhandel mit Sofāla, der bis zur Portugiesenzeit diese Gegend belebte.

Daß die Nahrung der Zenǧ aus Fisch, Fleisch, Honig, Bananen und anderen im vorhergehenden aufgezählten Kulturpflanzen bestand, braucht hier nicht eingehender besprochen zu werden; ebenso war an berauschenden Getränken Kokosnußwein und Nabīḏ erwähnt worden.

Über das Haus erfahren wir von Ibn Baṭūṭa nur, daß in Kilwa das Dach mit Dīs gedeckt war, und die Portugiesen sprechen von Häusern aus Holz oder Stein mit flachem Dache.

Die Kleidung der Zenǧ bestand aus Fellen, besonders Leopardenfellen, ein Brauch, den man noch vor 50 Jahren um Tanga herum beobachten konnte. Wenn auch nicht direkt bezeugt, so wird man aber auch Baumwollzeug zu Kleidern verarbeitet haben bei der an der Ostküste des schwarzen Erdteils florierenden Weberei. Obgleich die Stoffe Maḳdišūs exportiert wurden, wird nicht nur für den Export gewebt worden sein.

Als Schmuck wurde statt Gold Kupfer oder Eisen geschätzt, letzteres soll nach Ḳazwīnī Dämonen fernhalten und Tapferkeit verleihen. Diese Vorliebe für Kupfer und Eisen ist am meisten von den Masais bekannt, die um Waden, Unter- und Oberarme hohe Manschetten von Drahtspiralen tragen, findet sich aber auch bei anderen Stämmen Afrikas. Als Schmuck sind auch die Einritzungen der Schwarzen Kilwas anzusehen, die Ibn Baṭūṭa II, 192 erwähnt; Dapper sah es schon so an, über die Einwohner von Mosambique schreibt er: »auch schneiden so wohl Frauen als Männer ihre Haut zum Zierrathe hinten und vornen vol kerben«.

Von gewerblichen Fertigkeiten der Zenǧ ist auch einiges überliefert worden. Afrika ist ein an Eisen reiches Land, und so ist denn das Schmiedehandwerk auch sehr entwickelt. Mehr als einmal ist von den Eisenminen bei Melinde, Mombasa und Sofāla die Rede; die Inder sollen besonders von Sofāla Eisen geholt haben, um es in ihrer Heimat als Stahl zu verarbeiten. Im Periplus lesen wir von einem Eisenimport nach Ostafrika, »es war ein Ausfuhrartikel aus Muza, bei dem heutigen Mokka gelegen, nach den Häfen des östlichen Afrikas. Lanzenspitzen und Dolche brachte man bis in die Gegend des heutigen Kilwa, was vielleicht ein Zeichen dafür ist, daß damals Eisen dort an der Küste nicht reichlich vorhanden war«. Diese Schlußfolgerung Stuhlmanns in seinem »Handwerk und Industrie in Ostafrika«, S. 55, scheint mir nicht ganz einleuchtend zu

sein. Ich glaube, daß mit diesem Eisenimport es sich um ein zu Stahl verarbeitetes Eisen und somit um stählerne Lanzenspitzen und Dolche handelte. Denn die afrikanische Verarbeitung des Eisens ist eine bei weitem nicht so gute als die in Indien und Südarabien, und damals wird das auch so gewesen sein. Wer einmal einen Masaispeer in der Hand gehabt hat, wird gefunden haben, daß das Eisen der langen breiten Speerspitze kein sehr hartes ist. Anderseits kann man sich den Eisenimport nach Ostafrika so erklären, daß, wie heute im Innern unserer Kolonie kleine Hacken als Geld kursieren, Dolche und Lanzenspitzen dem Küstenneger ein ebenso brauchbares Tauschmittel waren als Zeug und Glasperlen der Inder; S. 73 sagt denn Stuhlmann auch selbst: »Eisen und Eisengeräte sind beliebte Tauschartikel, sie können sich Frauen, Vieh und anderes dafür eintauschen«.

Von Kupfer ist hier und da auch die Rede und scheint in einigen Gegenden die Stelle des Eisens vertreten zu haben.

Mehr wird uns über die Goldgewinnung verraten. In Sofāla wie auch sonst in Afrika sammelte man aus dem Flußsande die Goldkörner, und in Rhodesia scheint man lange Zeit Gold von besonderer Reinheit und Größe gefunden zu haben. Doch wissen die Ruinen von Simbabje auch von anderen Verfahren, als das Gold nur zu waschen. Ibn al Wardī berichtet, daß es in Sofāla viel von diesem kostbaren Metall gebe in kleinen reinen Körnern, 2—3 Metikal schwer[1]. Dieses Sofālagold, schreibt Edrīsī, übertrifft an Qualität, Quantität und Größe das aller anderen Länder, da man Stücke von 1 oder 2 Miṯḳāls und sogar von 1 Roṭl findet. Man gießt es in Barrenform um, sagt er dann weiter, indem man die Stücke mit Hilfe eines mit Kuhmist unterhaltenen Feuers schmilzt ohne Zusatz von Quecksilber, wie man das in Westafrika tut. Denn die Bewohner dieses letzten Landes sammeln die Goldstückchen, mischen sie mit Quecksilber, bringen diese Masse durch ein Kohlenfeuer in Fluß, wobei dann das Quecksilber sich verflüchtigt und das reine Gold zurückbleibt. Das Sofālagold erfordert einen solchen Prozeß nicht, man gießt es in eine Form ohne jeden weiteren Kunstgriff[2].

Als ein weiterer blühender Industriezweig ist die Weberei zu nennen. Ibn Baṭūṭa sagt über Maḳdišū: »Man webt dort Stoffe, die nach der Stadt benannt werden und unvergleichlich dastehen. Man exportiert sie nach Ägypten und anderswohin[3].« Besonders die 150 Jahre später hier erscheinenden Portugiesen erzählen von der Webekunst der ganzen Küste Ostafrikas. Seidene und baumwollene Stoffe wurden z. B. bei der Einnahme von Barawa in großer Menge erbeutet, und noch heute ist dieses Gewerbe in der Gegend von Maḳdischū in Blüte.

Bei der Jagd auf Wale waren die Zenǧ mit Harpunen, Seilen und Kanus ausgerüstet. Über die Elefantenjagd erzählt Mas'ūdī, daß sie diese Tiere nach einer Methode fangen, die heutzutage in Ostafrika nicht mehr in Gebrauch ist. »In das Wasser der Tränkstelle werden Blätter geworfen, die bewirken, daß das Wasser den trinkenden Elefanten berauscht, er fängt

[1] Metikal (arab. miṯḳāl) etwa 4,8 g. [2] Edrīsī 66/67. [3] II, 180.

an, hin und her zu taumeln, und diesen Augenblick benutzten die Eingeborenen, ihm mit ihren langen Speeren zu Leibe zu gehen [1].« Da gerade die Länge der Lanzen betont wird, so liegt es nahe, an Lanzen den Masaispeeren ähnlich zu denken, deren Speerspitze ein Drittel der ganzen Waffe ausmacht. Der Brauch, die Tränkstellen zu vergiften, findet sich heute noch in Südwestafrika [2]. Einige andere von den arabischen Geographen erwähnte Einzelheiten passen für heutige Verhältnisse nicht auf Ost-, wohl aber auf Südwestafrika, so z. B. die von Masʿūdī erwähnten Langhornrinder. Da Bernhard Struck aus Dapper nachgewiesen hat, daß die Hereros im Mittelalter noch in Ostafrika wohnten, sollten die arabischen Erdbeschreiber jener Zeit nicht Völker an der Ostküste des schwarzen Erdteils gesehen und beschrieben haben, die heute viel weiter südwestlich wohnen?

Über die geistige Kultur ist weniger als über die materielle auf uns gekommen. Über Sprache und Schrift sagen die Quellen nichts; nur vermuten können wir, daß, da uns schon im Periplus überliefert ist, daß Kolonien der Araber an der Küste sich befanden, auch die Sprache der Eingeborenen viele arabische Wörter übernommen hat. Für Madagaskar hat das G. Ferrand nachgewiesen; wieviel die Sprache der Suaheli aus dem Arabischen übernommen hat, zeigt ein Blick in ein Suahelilexikon. Dapper schreibt S. 35: »In den anderen Südlichen Landstrichen findet man auch viel und unterschiedliche Sprachen, darunter die so genenten Zinch und Habex, welche letzte, bey den Abissiniern gebräuchlich, die fürnehmsten sind.« Da erst jetzt von der deutschen Regierung die lateinischen Buchstaben als Schriftzeichen für Kisuaheli gegenüber den arabischen eingeführt worden sind, so wird man nicht fehlgehen anzunehmen, daß, wenn der Zenǧ überhaupt schrieb und schreiben konnte, er mit arabischen Buchstaben schrieb.

Die Religion der Ostafrikaner wird von den Arabern mit etwas mitleidigem Lächeln behandelt. Was einem beliebt, sagt Masʿūdī, das betet er an, sei es Pflanze, Tier oder Stein. Edrīsī schreibt von Stämmen ohne Religion, die nur Steine, in Fischöl getaucht, verehren (S. 55), S. 57 berichtet er von einer großen Trommel, der man Verehrung erweist. Als religiöse Verirrung ist der Kannibalismus anzusehen. Masʿūdī sagt, es gibt unter den Zenǧ Stämme, die spitze Zähne haben und einander auffressen. Die Zahnfeilung ist wohl mehr Schmuck und steht nicht in direkter Beziehung zur Anthropophagie. Ḳazwīnī unterscheidet bei ihrem Essen von Menschenfleisch zweierlei: einmal »einige von ihnen essen einander auf« und davon unterschieden »sie essen in ihren Kriegen das Fleisch des Feindes«. Über die Beweggründe dieser Unsitte äußern sich die arabischen Erdbeschreiber nicht. Dapper schreibt: »Die Kafrer, welche man nach ihrem Lande so nennet, halten sich an keinen Gott noch Gottesdienst, sondern leben als das Vieh. Und also ist es mit allen Völkern, welche von Mosambike bis an die Ecke der Guhten Hofnung wohnen, beschaffen [3]«.

---

[1] Masʿūdī III, 7.

[2] Vgl. The native races of South Africa by G. W. Stow. London 1905, S. 78.

[3] Dapper S. 40.

In den Küstenstädten war meist der Islam verbreitet. Hinsichtlich des Ritus war Ostafrika schāfi'itisch. In den Prairies d'or II, 30 erzählt Mas'ūdī von Zenǧleuten, »die mit einer gewissen Eleganz zu reden wissen, auch haben sie Prediger in ihrer eigenen Sprache, die zu ihnen kommen, dann bleibt das Volk stehen, und er redet zu dem Volk, ermahnt und bittet sie, zu Gott zu kommen und seinen Befehlen sich zu unterwerfen. Er sucht sie mit Gottes Strafen und Zorn einzuschüchtern und erinnert sie an ihre Vorfahren und an ihre alten Häuptlinge«. Die Merveilles de l'Inde rühmen die Prophezeiungen der Zauberer von Zenǧ als wirklich eintreffend und führen S. 60/61 ein Beispiel dafür an. Edrīsī haben die Schlangenbeschwörer Eindruck gemacht, »sie geben vor, die giftigsten Schlangen bezaubern zu können, so daß sie keinen angreifen mit Ausnahme derer, denen man Schlechtes wünscht und an denen man sich rächen will. Sie behaupten auch, mit Hilfe ihrer Zaubereien Leoparden und Löwen unschädlich machen zu können[1]«.

Über die politischen Zustände gibt nur Mas'ūdī Auskunft; was man bei andern findet, ist diesem großen Reisenden entlehnt. Die Zenǧ, schreibt er im 3. Band, bauten eine Hauptstadt und wählten einen König, den sie Waḳlīmi nannten. So nennen sie alle ihre Könige seit alter Zeit. Und der Waḳlīmi, der über alle Könige von Zenǧ herrscht, verfügt über 300000 Reiter; ihre Lasttiere sind Rinder, da es in ihrem Lande keine Esel, Pferde und Kamele gibt, ja sie kennen diese Tiere nicht einmal, wie sie auch nichts von Schnee und Hagel wissen. Was die Interpretation anlangt, so bedeutet Waḳlīmī Sohn des größten Herrn; so bezeichnen sie ihren Herrscher, der gewählt worden ist, um sie rechtlich zu regieren. Wenn der König aber sich eine Ungerechtigkeit gegen sie hat zu schulden kommen lassen und von der Wahrheit abgewichen ist, so bringen sie ihn um und schließen auch seine Nachkommen von der Thronfolge aus, denn sie glauben, daß, wenn er so etwas begeht, sich um das Prädikat Sohn des Herrn bringt, der König Himmels und der Erde ist. Den Weltschöpfer nennen sie Malkanǧalu, was großer Herr bedeutet. Ein geschriebenes Gesetz haben sie nicht, wohl aber ein Gewohnheitsrecht; ihren Häuptlingen liegen die früheren Urteile vor, und nach diesem Traditionsrecht regieren sie.

Ethnographische Angaben liegen bei Mas'ūdī einige vor. Zwar nützt uns die von Galen stammen sollende Stelle über die 10 Charakteristika der Schwarzen nichts, da sie auf Neger Westafrikas gerade so gut passen würde, »krauses Haar, spärliche Augenbrauen, platte Nasen, aufgeworfene Lippen, spitze Zähne, unangenehmer Hautgeruch, die schwarze Farbe des Körpers, das Auseinandergespreiztsein der Hände und Füße, die Länge des Penis und aufgeräumtes Wesen«. Beachtenswerter ist das schon erwähnte Stück »Völkertafel«, das wir bei ihm Band III, S. 1/2 finden: »Als die Nachkommen Noahs sich auf der Erde ausbreiteten, wendeten sich die Söhne Kūschs, des Sohnes Kanaans, gegen Westen und überschritten den Nil. Dann trennten sie sich. Die einen wendeten sich nach rechts zwischen Osten und Westen,

[1] Edrīsī S. 56.

und das waren die Nubier, Beǧas und die Zenǧ. Die anderen wanderten in großer Zahl westwärts nach Zaghāwa, Kānem, Merka, Kawkaw, Ġāna und andern Landesteilen der Schwarzen. Auch die sich nach rechts zwischen Osten und Westen gewendet hatten, trennten sich und die Zenǧ lösten sich von den Makir, Maschkir, Berbern und anderen Arten der Schwarzen. Betreffs der Zenǧ hatten wir schon gesagt, daß sie sich auf dem rechten Nilufer ausbreiteten bis zum äußersten Punkt des Abessinischen Meeres. Allein von allen Stämmen überschritten die Zenǧ den Fluß, der vom oberen Nillauf ausgeht und sich ins Meer von Zenǧ ergießt. In dieser Gegend ließen sie sich nieder und breiteten sich bis Sofāla aus, der äußersten Grenze von Zenǧ, bis wohin die Schiffe von ʿOmān und Sīrāf kommen, denn das ist der letzte Punkt auf ihrer Fahrt im südlichen Teil des Meeres von Zenǧ.« Mit diesen Ausführungen Masʿūdīs stimmen die neuesten Resultate der Völkerkunde überein. Sind auch hin und wieder Einwanderer zu Schiff über das Rote Meer gekommen, so ist die Hauptmasse doch über die Landenge von Sues nach Afrika eingedrungen. Weiter ist ein Strom gegen Westen gewandert, wo diese Hamiten — Kanaan war der Sohn Hams — schon Menschen vorfanden, die man als Nigritier bezeichnet. Nur eine Bemerkung des Arabers will sich nach der heutigen Völkerkarte Afrikas nicht schicken, daß nämlich die Zenǧ zu den Hamiten gehören. Ostafrika südlich vom Dschuba wird heute von Bantustämmen bewohnt. Es war vorhin die Vermutung ausgesprochen, die Zenǧ im Mittelalter möchten heute in Südwestafrika sitzen. Nun sitzen in Deutsch-Südwest z. B. die Hereros, die Hamiten sind, aber jetzt eine Bantusprache sprechen, und diese haben nach Struck im Mittelalter in Ostafrika gesessen. So scheint es mir keine zu absurde Ansicht zu sein, die Zenǧ Masʿūdīs, die nach Prairies d'or III, 2 zu den Hamiten gehören, Langhornvieh besaßen, also Nomaden waren (und auch aus anderen verstreuten Bemerkungen), in den heute in Südwestafrika sitzenden Stämmen wiedererkennen zu wollen. Damit braucht die Gleichung Zenǧ = Bantuneger nicht zu fallen; Masʿūdī schrieb im 10. Jahrhundert, und die Nachrichten der arabischen Geographen gehen bis ins 14. Jahrhundert. Die Zenǧ, von denen Edrīsī, Jāḳūt, Abūlfidā' und spätere erzählen, scheinen eher Bantuleute als Hamiten zu sein. Wie heute in Deutsch-Ost noch Hamiten und Bantu zusammenwohnen, so auch damals. Stuhlmann sagt sogar: »Bantusprachen, Hamitisch, Semitisch, zwischen diesen Gruppen sind nur graduelle Unterschiede vorhanden, sie fließen ineinander über, während die nigritisch-sudanesischen Sprachen ihnen völlig fremd und unvermittelt gegenüberstehen[1]«.

Viel Material für Beiträge zur Kulturgeschichte Ostafrikas enthalten die arabischen Erdbeschreibungen des Mittelalters nicht, dennoch scheint es nicht unnütz zu sein, eine Zusammenstellung der wenigen zerstreuten Notizen gegeben zu haben.

[1] Stuhlmann, Industrie und Handwerk S. 141.

Eastern Turki Grammar.

Practical and Theoretical with Vocabulary.

By G. Raquette.

Part III.

Vocabulary.

ا

ا *älif* (*älip*), the first letter of the alphabet. In chronograms it represents the number 1

آب *āb*, *s.* water; juice

آباد *ābād* (*avat*), *a.* inhabited, cultivated

آباد چیلیق *ābādčilik*, *s.* inhabited or cultivated place

آباد قیلماق *ābād qilmaq*, *v. comp.* to cultivate, to colonize

آبادلیق *ābādlik*, *s.*, *a.* inhabited or cultivated place

آب آشامی *āb-āšami*, *s.* water to drink

ابا قیلماق *ibā qilmaq*, *v. comp.* to refuse, to deny

آب باز *āb-bāz*, *s.* a swimmer

آب بازلیق *āb-bāzlik*, *s.* a swimmer's profession, swimming

آب بازلیق قیلماق *āb-bāzlik qilmaq*, *v. comp.* to have (do) a swimmer's profession

ابتابه *abtabä* (*aptava*), *s.* a ewer with a long spout, a jug

ابتدا *ibtidā*, *s.* a beginning, commencement

ابتدا سوی *ibtidā-suy*, *s.* water to drink before taking food

ابتدا قیلماق *ibtidā qilmaq*, *v. comp.* to begin, to start

ابتابه see آبتوا

ابجد *äbjäd*, *s.* (*ahjet*) the Arabic alphabet arranged in its ancient form, and used for notation and numeration, the letters of the present word (ابجد) being the first of that alphabet

ابجد اوقوماق *äbjäd oqomaq*, *v. comp.* to read (learn) the alphabet; to spell

ابجد حسابی *äbjäd ḥäsābi*, *s.* the method of numeration by letters of the alphabet. In chronograms the order of the letters is not considered. All their values are added together. Ex.: — خراب is equal to 803

ابجد خوان *äbjäd χān*, *s.* a scholar learning his letters; a beginner in knowledge

ابخوره چینی *abχorečini*, *s.* a cup for waterdrinking

ابجیل *äbjil*, *a.* able, brisk, prompt

آب حیات *āb i ḥayāt*, *s.* water of life

ابخوره *ābχore* (*apqorä*), *s.* a small crock, a jug

ابد *äbäd*, *s.* eternity

ابدال *äbdāl*, *s.* a tribe of beggars living in different places in Eastern

Turkestan, and supposed to be the descendants of the Umayyads, who are said to have caused the death of the Imam Husain (A. H. 122)

ابدالابد *äbädil(l)äbäd*, *adv.* to all eternity

ابدال‌لیق *äbdāllıq*, *s.* the living as an ابدال; professional begging

ابدال‌لیق قیلماق *äbdāllıq qılmaq*, *v. comp.* to have (do) the profession of an *äbdāl*; to live on alms

ابدغچه *äbädıčä*, *adv.* for ever

ابدی *äbädi*, *a.* eternal, endless

ابدیت *äbädiyät*, *s.* eternity

ابراهیم *ibrāhim*, *N. P.* Abraham (a common man's-name in Turkestan)

ابرشیم *äbrıšim*, *s.* silk

ابرشیم‌کار *äbrıšimgār*, *s.* a silkspinner

ابرشیم‌لیک *äbrıšimlık*, *a.* of silk, silken

آبرو *ābru*, see آبروی

آبرو قیلماق *ābru qılmaq*, *v. comp.* to display one's honour or glory

آبرولوق *ābrūluq* (*awr*)*uılıq*), *a.* splendid, brilliant, honest, proud

آبروی *ābrūy* (*awrı*), *s.* honour, honest pride

آبریز *ābrīz* (*ąwrąz*), *s.* a splash-pit inside the door

ابریشم *ebrīšem*, see ابرشیم

ابریشم‌گار *ebrišemgar*, see ابرشیم‌گار

ابریق *ibriq* (*irriq*), *s.* an earthvessel with a handle and a spout

ابگار *ąbgār*, *a.*, *s.* poor, distressed, foolish; a fool

ابگارلیق *ąbgārlıq*, *s.* destitution

آبکش *ābkeš* (*äpkeš*), *s.* a water-carrier

آبکش‌لیک *ābkešlik* (*äpkešlik*), *s.* a water-carrier's profession

آب گوشت *āb-gušt*, *s.* broth

ابلق *ąblaq*, *a.* mottled, foolish

ابلیس *iblīs* (*iblis*), *N. P.* Iblis, satan, the devil

آب مذی *āb i mäzi*, *s.* a thin mucous exudation from the sexual organs

آب منی *āb i mäni*, *s.* semen

ابن *ibn*, *s.* son

آب و آتش *āb vä āteš*, water and fire; calmness and anger

آب و دانه *āb vä dānä*, water and grain; man's daily bread

آب و رنگ *āb vä räñ*, water and colour; freshness

آب و رنگ‌لیک *āb vä räñlık*, green and fresh

آب و طعام *āb vä ṭ'ām*, drink and food, food

آب و هوا *āb vä hava*, water and air; the natural climate of a place

آبوبکر (often ابابکر) *abubäkr*, *N. P. Abu Bäkr*, the father in law of Muhammed and the first caliph; — Mirza Aba Bakr, king in Eastern Turkestan, was the first who made Yarkand his capital. He was driven out of the country 1514 (= A. H. 920)

اپارماق *aparmąq*, *v. t.* to take away

ات *ät*, *s.* flesh, meat

ات *at*, *s.* name

ات *at*, *s.* horse (see اط)

اتا *ata*, *s.* father

اتا انا *ata ana*, *s.* father and mother, parents

اتا بابا *ata bạba*, *s.* ancestor

اتماق *atmạq*, *s.* to throw, to shoot

اتميش *atmiš*, *num.* sixty

اتميشنجى *atmišịnǰi*, *num. ord.* sixtieth

اجر *äǰr(ị)*, *s.* a reward

اچاچليق *ačačlịq*, *s.* famine

اچكو *äčgụ*, *s.* a goat

اچقو *ačqu*, *s.* a key

اچليق *ačlịq*, *s.* hunger

اچماق *atčmạ́q*, *v. t.* to open

اچماق *ačmạ́q*, *v. i.* to be hungry

اچن *ačin*, *s.* an ell

اچيغ *ačịγ*, see اچيق

اچيغ اوچاى *ačịγ-ụčey*, *s.* the small guts

اچيغليق *ačịγlịq*, *s.* bitterness; fierceness

اچيق *ačịq*, *a.* bitter, sour; angry

اچيق سو *ačịq-su*, *s.* a sour fluid used for sauce

اچيلماق *ạ̈čịlmạ́q*, *v. pass.* to be opened

احتياط *elḱtiyā́ṯ*, *s.* precaution, care

احوال *ạ̈lḱwā́l*, *s.* conditions

اخر *àχịr*, *s.*, *a. adv.* the end, last, at last

اخشام *àχšám*, *s.* evening

اخلات (اخلت) *ạ̈χlạ́ṯ*, *s.* sweepings

اخوند *àχọn(d)*, *s.* Mr.

اداش *adáš*, *s.* friend, fellow (lit. namesake اتداش)

آدام *ā̀dạ̈́m*, *s.* human being, man

ادام *ạ̈́dạ̈m* (or *ā́däm*), *s.* man; *indef. pr.* one, people

آدم گُل *ā̀dạ̈́m-gụl*, *s.* hearts-ease, pansy

اذينه *àδ(ị)nä*, *s.* the sabbath of Islam, Friday

ارا *ara*, *s.*, *adv.* the midst, the middle

آراآى *ārạ āy*, *s.* name of the 11 th month of the Turki lunar year

آرابه see عرابه

اراده *irā́dä*, *s.* a will, a mind; free-will

آرالاش *āraláš*, *adv.* intermixedly

ارالاشتورماق *araláštụrmạ́q*, *v. caus.* to cause to be mixed, to mix

ارالاشماق *aralášmạ́q*, *v. i.* to become intermixed

آرام *ārám*, *s.* rest, repose

آرام الماق *ārám almạ́q*, *v. comp.* to take rest

آران *ārán*, *adv.* with difficulty, scarcely

ارپا *a(r)pa*, *s.* barley

ارپا باديان *a(r)pa-badyán*, *s.* fennel

ارپا نان *a(r)pa-nan*, *s.* barley-bread

ارپه see ارپا

ارتماق *a(r)tmạ́q*, *v. t.* to load

ارتوق *artuq*, *a.* excessive, much

اردن *ärdän*, *N. P.* Jordan

ارزان *ạ̈̀(r)zạ̈n*, *a.* cheap

ارزان چيليق *ạ̈̀rzạ̈nčịlịq*, *s.* cheapness, abundance

آرزو *ā(r)zu*, *s.* a desire, a wish

ارزو قيلماق *ā(r)zu qịlmạ́q*, *v. comp.* to wish

ارسلان see اسلان

ارغامچى *arγámčị*, *s.* a rope

ارقا *arqa*, *s.*, *post-pos.* the back; behind, after

ارقه see ارقا

ارموت *a(r)mut*, *s.* pear

ارموت درخت *a(r)mut-drä̧χt*, *s.* pear-tree

ارمودور *armudun*, *s.* an ash

ارّ *ärräh* (*hari*), *s.* a saw

ارّه تارتماق *ärräh tartmáq*, *v. comp.* to pull the saw, to saw

ارّه‌لاماک *ärréhlämäk* (*harilämäk*), *v. t.* to saw

ارواح *ärváh* (pl. of روح), *s.* spirits, souls

آری *ā́ri*, *s.* hay-fork, pitch-fork

آری *ȧ̀ri*, *conj.*, *interj.* yes, so

اری *ari* (*härä*), *s.* wasp

اریق *ä̧ri̧q*, *s.* a small water channel, ditch

آز *āz*, *a.*, *adv.* little

آزاد قیلماق *āzád qi̧lmáq*, *v. comp.* to make free, to release

آزار *āzá(r)*, *s.* trouble, annoyance

آزغنه *āzγä̧nä̧*, *a.*, *adv.* tiny, a little

ازکال *azgal*, *s.* a pit

ازمایش *ä̧zmāiš*, *s.* a trying, an experiment

اژدرها *ažderhā*, *s.* a dragon

اسان *àsán*, *a.* easy

اسباب *ä̧sbā́b*, *s.* tool, instrument

استا *asta*, *adv.* slowly, gently

استاد see اوستاد and اوستا

استبرا خانه *i̧stibra-χā́nä* (*stu̧ra-χā́nä*), *s.* closet (= WC)

استعمال قیلماق *ist'imál qi̧lmáq*, *v. comp.* to use, to employ

استمبول see next word

استنبول *istámbùl*, *N. P.* Constantinople

اسحاق see next word

اسحق *isḱáq*, *N. P.* Isaac

اسد *äsäd*, *s.* name of the 5th month of the Turki solar year

اسرائیل *isrāīl*, *N. P.* Israel

اسرافیل *isrā́fīl*, *N. P.* an archangel who will sound the last trumpet

اسکندر *iskā́ndär*, *N. P.* Alexander the Great

اسکنه *iskänä*, *s.* a chisel

اسکی *ȧ̀ski*, *a.* bad, corrupted

اسلان *aslán*, *s.* a kitten

اسلام *islā́m*, *s.* the religion of Islam

اسم *ism* (*ismi*), *s.* name

اسمائیل *ismāīl* *N. P.* Ishmael

اسماق *àsmáq*, *v. t.* to hang up

آسمان *āsmān*, *s.* the heaven, the sky

اسیلماق *i̧si̧lmáq* (also اسیلماک), *v. i.* to swell

اش *aš*, *s.* food

اشارت *išárät*, *s.* a sign, a hint

آشپز *āšpä̧z*, *s.* cook

آشپزخانه *āšpä̧z-χā́nä*. *s.* cookery, "restaurant"

آش خانه *āš-χā́nä*, *s.* kitchen

آشکارا *āškára*, *a.*, *adv.* openly, publicly

آشلاماق *āšlamáq*, *v. t.* to tan

اشلیق *ašli̧q*, *s.* food, crop, provisions

اشماق *ašmáq*, *v. i.* to be left; to pass over

آشنا *āšná*, *s.* friend

آشوق see اوشوق

آط *āṯ*, *s.* horse, pony

آط‌خانه *āṯ-χā́nä*, *s.* stable

اطلانماق *aṯlanmáq*, *v. i.*, *v. refl.* to mount on horseback

آطلیق *ȧ̀ṯli̧q*, *s.*, *adv.* cavalier; on horseback, riding

اعدل *a'del*, *a.* most just

اغاچه *aγáčä*, *s.* wife

اغبانو *aγębanų*, *s.* a muslin with raised figures and flowers

آغبانه see اغبانو

اغریق *aγrįq*, *s.* pain, illness; sick man

اغریق جان *aγrįq-ǰán*, *s.* a man always suffering from or complaining of pain

اغریماق *aγrįmáq*, *v. i.* to smart, to pain

آغور *āγor* (*aγ(r)ä*), *s.* stallion

اغیر *äγįr*, *a.* heavy, large, important

اغیز *àγįz*, *s.* mouth

اغیل *äγįl*, *s.* stable

اغینه *aγįnä*, *s.* friend, acquaintance

افار *ifár* (*ipá*), *s.* musk

افتاب *aftab* (*aptap*), *s.* sunshine

افتاب پرست *aftab-pĕrást* (*aptap-pälás*), *s.* sunflower

افضل *äfzäl*, *a.* (most) superior, choicest

افطار *ifṭár* (*iptá*), *s.* a breaking the fast

افلاطون *aflátùn*, *N. P.* Plato

افندی *äfándi*, *s.* gentleman, sir

افیون *afiún*, *s.* opium

اق *aq*, *a.* white

اقارماق *aqarmáq*, *v. i.* to bleach, to become white

اقتا *aqta*, *s.* a gelding

اق تنکه *aq-tàñ(g)ä*, *s.* silver-coin

اق چای *aq-čay*, *s.* a kind of tea (much appreciated amongst the natives of Turkestan)

آق یریجی *āq periǰi* (*peǰi*), *s.* a big white veil

اقچی *aqčä*, *s.* Russian money

اقرار *iqrār*, *s.* confession, agreement

اقرار قیلماق *iqrār qįlmáq*, *v. comp.* to confess

اقساق *aqsáq*, *a.* limping

اقساماق *aqsamáq*, *v. i.* to limp

اق‌سقال *àqsaqál*, *s.* alderman, guild-master

اقسو *àqsu*, *N. P.* town in Chinese Turkestan

اق قوچقاچ *aq-qùčqáč*, *s.* the tree-sparrow

اقالی *äqälį*, *adv.* at least

اقلیم *iqlīm*, *s.* one of the seven divisions of the earth; country

اقماق *aqmáq*, *v. i.* to flow, to float, to run

اکا *aka*, *s.* (elderly) brother

آگاه *āgāh*, *a.* aware, informed, vigilant

آگاه بولماق *āgāh bolmáq*, *v. comp.* to be aware

اگر *egär*, *conj.* if

اگرچه *egärčá*, *conj.* although

اگرو *ägrų*, *a.* curved, crooked

اگری *ägri*, see اگرو

اگلیک *äglįk* (*älgäk*), *s.* a sieve for sifting flour

اگماک *egmäk*, *v. t.* to bend, to bow

الا *àla*, *a.* party-coloured, spotted

الا قارغه *ala qarγä*, *s.* a crow

البستی *albástį* (*alwastä*), *s.* nightmare, gnome

البان *albán* (*alwán*), *s.* land-tax

البته *älbättä*, *adv.*, *interj.* of course, certainly

التفات *iltifát*, *s.* attention, kindness

التفات قیلماق *iltifat qįlmáq*, *v. comp.* to show kindness

التماس *iltimâs*, *s.* a request

التنجی *àltinǰi*, *num. ord.* sixth

التون *altun*, *s.* gold; golden

التون تمور *altun-tumur*, *s.* urethra

التّه *àlte*, *num.* six

التّه شهر *àlte šähär*, *N. P.* old name for Eastern Turkestan, south of Tianshan

الحاصل *älhasil*, *adv.* in short, to sum up

الداماق *aldamaq*, *v. t.* to deceive, to cheat; to treat in a gentle way

(ی)الد *ald(i)*, *post-pos.* before, in front of

الدی پوت *aldi-put*, *s.* fore-foot

الدیراش *aldiraš*, *adj.* hurrying, hastening

الدیراماق *aldiramaq*, *v. i.* to hurry

القصه *älqissä*, *conj.* in fine, the long and the short of it is that . . .

الماس *àlmas*, *s.* diamond

الماق *àlmaq*, *v. t.* to take, to buy

اله *à(l)ma*, *s.* an apple

اله درخت *à(l)ma-dräχt*, *s.* apple-tree

النکه *äläñä*, *s.* flame; swing

الوچه *aluče*, *s.* a small sour plum

الهام *ilhäm*, *s.* inspiration (from God)

الیب اتماق *älip atmaq* (*älivatmaq*), *v. comp.* to take away

الّیك *ällig*, *num.* fifty

الّیکنجی *älliginǰi*, *num. ord.* fiftieth

امّا *amma*, *conj.* but, nevertheless

امام *imäm*, *s.* a leader, leader in the publie worship of Islam

امان *àman*, *a.* well to do, healthy

امانت *amanät*, *s.* deposit

امانت الماق *amanät almaq*, *v. comp.* to take or to get a deposition

امانت برماک *amanät bermäk*, *v. comp.* to deposit

امبال *ambal*, *s.* a Chinese official

امبور *ambor*, *s.* a pair of pincers

امتحان *imtäliän*, *s.* trial, proof, temptation

امچک *ämčék*, *s.* breast, bub

امر *ämr(i)*, *s.* commandment

امراق *àmraq*, *a.* dear, beloved, fond of, in love with

امرود see ارموت

امماک *immäk*, *v. t.* to suck

امید *umid*, *s.* hope

امید قیلماق *umid qilmaq*, *v. comp.* to hope

امیر *ämir*, *s.* a prince, a ruler

امیلداش *imildäš*, *s.* people who have taken nourishment from the same woman's breast; foster-brother

امین *emin*, *a.* trustworthy

آمین *àmin*, *interj.* Amen!

انا *àna*, *s.* mother

انار *anär*, *s.* pome-granate

انار شفتالو *anär-šaftalu* (*šaptol*), *s.* nectarine

انار گل *anär-gul*, *s.* the pome-granate flower

انت *ant*, *s.* oath

انت اچماک *ant ičmäk*, *v. comp.* to swear, to take the oath

انتقام *intiqäm*, *s.* vengeance, revenge

انتقام قیلماق *intiqäm qilmaq*, *v. comp.* to take revenge

انجیر *änǰi(r)*, *s.* fig

انجیل *inǰil*, *s.* the Gospel, the New Testament

انچه *ančä*, *p.*, *adv.* so much, that much

انچه مونچه *ànčä mụ̀nčä̤*, *p. adv.* somewhat, a little bit

اندا *ándä̤*, *adv.* there, over there

اندازه *ändăzä*, *s.* measure model, pattern; limb

انداغ *àndáγ*, *p.*, *adv.* like that, such, thus

انداغچه *andáγčä̤*, *p.*, *adv.* an amount or extent like that

اندوبه *ändụbä* (*ändọvä*), *s.* a brick-trowel

اندیجان *ändĭjăn*, *N. P.* town in Western Turkestan

اندیشه *ändĭšä*, *s.* care, anxiety, grief

اندیشه قیلماق *ändĭšä qịlmą́q*, *v. comp.* to care, to be anxious

اندین *àndĭn*, *p.*, *adv.* from there, then, thereafter

اندین کین *àndĭn kīn*, *adv.* then, thereafter

انسان *insăn*, *s.* man, mankind

انشاءالله *inšā' ă'llāh* (*inšăllāh*), *interj.* if God will; God grant!

انصاف *insăf*, *s.* sense of justice: conscience

انعام *in'ām*, *s.* present, gift, benefaction

انکیز قوچقاچ *eñiz-qučqač*, *s.* a small sparrow; a locust

انکاچه *añ(k)áčä̤*, *adv.* until then, to that extent

انکار *inkăr*, *s.* denial

انکار قیلماق *inkār qịlmą́q*, *v. comp.* to deny, to disavow

انکلاماق *añlamą́q*, *v. t.* to hear, to obey

انکلاتماق *añlatmą́q*, *v. causat.* to cause to hear, to inform

انکلیک *äñlik*, *s.* a small powder-puff filled with a red colouring stuff for the lips and cheeks

انلیک *änlik*, *s.* bredth

آنی قیلماق *ānị̀ qịlmą́q*, *v. comp.* to scoff (at), to insult

اُوّا *uwa*, *s.* bird's nest

اواز *àwăz*, *s.* sound, voice

اوال *uwą́l*, *s.* pity, harm

اوّالاماق *uwalamą́q*, *v.* to build nests

اوبات *ubát* (*uwát*), *s.* shame

اوباتسز *ubátsiz*, *a.* shameless, bare faced

اوباتلیق *ubatlịq*, *a.* shameful

اوباتماق *ubatmą́q* (*uwatmą́q*), *v. i.* to feel shame

اوبدان *obdan*, *a.* good, well

اوبدان کورماک *obdan körmăk*, *v. comp.* to like

اوپا *upa*, *s.* a white powder for cosmetic purpose

اوپکا *öpgä*, *s.* lung

اوت *ot*, *s.* grass

اوت *ot*, *s.* fire

اوت *öt* (*ụt*), *s.* gall, gall-bladder

اوتاک *ötäk*, *s.* knee-boots

اوتاکچی *ötäkči*, *s.* shoe-maker

اوتاماک *ötämăk*, *v. t.* to performe (prayer etc.)

اوتانک *ötăñ*, *s.* a house of rest (usually connected with conveyance of the mail)

اوتانکچی *ötäñči*, *s.* keeper of an "*ötäñ*", postman

اوترا *òträ̤*, *s.*, *a.*, *adv.* the midst; intermediate

اوترو *otru*, *adv.* opposite

اوتگگ *ötgäk*, *s.* diarrhoea

اوتكوزماك *ötgụzmắk*, *v. caus.* to cause to pass, to penetrate

اوتماك *ötmắk*, *v. t.* to pass, to cross; to forgive

اوتنه الماق *ötne àlmậq*, *v. t.* to borrow

اوتنه برماك *ötne bèrmắk*, *v. t.* to loan

اوتوب بارماق *ötọ̄p barmậq*, *v. i.* to pass over, to pass by

اوتوب كتماك *ötọ̄p ketmắk*, *v. i.* to pass by

اوتوز *ötọ́z*, *num.* thirty

اوتوزنجى *ötọzụ̊ńǰi*, *num. ord.* thirtieth

اوتون *otun* (*òtan*), *s.* fire-wood

اوتياش *otyáš*, *s.* greens, vegetables

اوتياشليق *otyášlịq*, *s.* field of vegetables

اوجمه *äǰmä*, *s.* mulberry

اوچ *ụč*, *s.* a point, an end

اوچ *uč*, *s.* an amount filling both hands when put together

اوچ *ụč*, *num.* three

اوچا *ụča*, *s.* shoulder, back

اوچارليق *ụčárlịq*, *s.*, *a.* bird; flying

اوچاى *ụčéy*, *s.* the intestines

اوچتورفان *ụčtụrfán*, *N. P.* a town in Eastern Turkestan

اوچراماق *ụčramậq*, *v. i.* to meet (on the road), to encounter

اوچماق *ụčmậq*, *v. i.* to fly; to go out (of fire)

اوچور *ụčụr*, *s.* reply, answer

اوچورماق *ụčụrmậq*, *v. caus.* to cause to fly; to put out

اوچون *ụčụ̄n*, *post-pos.* for, on account of

اوچونجى *ụčụ̊ńǰi*, *num. ord.* third

اوچى see اوچاى

اوخشاش *òχšậš*, *a.* equal, alike, all the same

اوخشاماق *oχšậmậq*, *v. i.* to be like, to resemble, to be likely or probable

اوخشه *oχšä*, *a.* like (see اوخشاش)

اوخلاماق *uχlamậq*, *v. i.* to sleep, to go to sleep

اوران *urán*, *s.* bed, place

اوتانك see اورتنك

اوردا *orda*, *s.* castle, palace, Royal residence

اوردك *ördäk*, *s.* duck

اوركاتماك *örgätmắk*, *v. caus.* to teach

اوركانماك *örgänmắk*, *v. refl.* to learn (lit. to instruct oneself)

اوركونلوك *ọ(r)gụ̄nlụ̄k*, *adv.* the day after to-morrow

اورلاماك *ö(r)lämắk*, *v. i.* to rise, to ferment

اورما *ọrma*, *s.* harvest

اورمالیق *ọrmalịq*, *s.* harvest-field

اورماچى *ọrmačị*, *s.* reaper

اورماق *ùrmậq*, *v. t.* to beat, to strike; to reap

اورموچوك *ụrmụčụ̄k*, *s.* a spider

اوروس *ụrùs*, *s. a.* Russian

اوروسچه *ụrusčä*, *adv.*, *s.* in a Russian way; the Russian language

اوروسستان *ụrùsịstắn*, *N. P.* Russia

اوروس گوگورت *ụrùs gugụ(r)t* (*gugụ́t*), *s.* matches

اوروش *urúš*, *s.* fight, war

اوروشتورماق *urúštụrmậq*, *v. caus.* to cause to fight

اوروغ *uruγ*, *s.*, *a.* seed, offspring, family; thin

اوروغ توققان *uruγ tùqqán*, *s.* a relation

اوروق *uruq*, *a.* thin

اوروک *uruk*, *s.* apricot

اورون see اوران (often used as postposition)

اورونماق *urunmáq*, *v. refl.* to rub one's self

اوری *öri*, *a.*, *adv.* upright

اوز *öz*, *pron.* self

اوزاتماق *uzatmaq*, *v. caus.* to reach out

اوزاق *uzáq*, *a.* long, distant, far (off)

اوزماک *ụzmắk*, *v. t.* to break off (by pulling), to tear away

اوزوک *ụzụk*, *s.* finger-ring

اوزوم *ụzụm*, *s.* grape

اوزون *uzún*, *a.* long, tall

اوزونلوق *uzunlọq*, *s.* length

اوسال *ọsál*, *a.* bad

اوسّاماق *ussamáq*, *v. i.* to thirst

اوستا *usta*, *s.* master

اوستاد *ustad* = اوستا

اوستخوان *ustuγắn*, *s.* bone, skeleton

اوستنک *östäñ*, *s.* a large canal

اوستون *ụstụn*, *adv.*, *post-pos.* above, upon

اوستی *ụsti*, *s. poss.* its top (used in thedat. and loc. forms as adv. and post-pos.)

اوسما *usma*, *s.* black dye for cosmetic purposes

اوسماک *ụsmắk*, *v. t.* to butt, to strike with horns

اوسماک *ösmắk*, *v. i.* to grow, to get big

اوسول *ùsúl*, *s.* dance

اوسول اویناماق *ùsúl oynamáq*, *v.* to dance

اوسونک *usuñ*, *s.* the stalk-lettuce

اوش *ọš*, *N. P.* a town in Western Turkestan

اوشاق *ušáq*, *a.* little, small

اوشبو *ụšbu*, *p.* this

اوشوق *ušuq*, *a.* swollen

اوغری *oγrị*, *s.* thief; scoundrel

اوغلاق *oγláq*, *s.* kid

اوغورلاماق *òγọrlamáq*, *v. t.* to steal

اوغورلوق *oγọrlọq*, *s.* theft

اوغول *òγọl*, *s.* son

اوغول بلا *òγọl bàla*, *s.* boy

اوق *oq*, *s.* arrow, bullet; axle

اوقات *ạwqắt*, *s.* livelihood

اوقتورماق *ọqtụrmáq*, *v. caus.* to make understand

اوقماق *ọqmáq*, *v. t.* to comprehend, to understand

اوقوتماق *oqọtmáq*, *v. caus.* to cause to read

اوقوماق *oqọmáq*, *v. t.* to read

اوکا *ùká*, *s.* a younger brother (or sister)

اوکزه *ògộzä*, *s.* roof

اوکسوماک *ögsụmắk*, *v. i.* to fret, to diminish

اول *ol*, *p.* he, she, it; that

اوّل *ậvvál*, *adv.* first, before, earlier

اولار *òlặr*, *p.*, *pl.* from اول, they

اولار *ulár*, see اولای

اولاغ *uláγ*, *s.* beast (of burden)

اولان *ọwläп* (*eyläп*), *indef. pronominal affix* (compare اِروا), used with numerals to signify community or connection

اولای *uláy*, *s.* a snow-cock (or snow-pheasant)

(ی) اول بر *ol bir(i)*, *indef. p.* the other, other

اولتورغوزماق *oltŭrγuzmáq*. *v. caus.* to cause to sit, to seat

اولتورکوزماک *öltŭrgŭzmăk*. *v. redupl. caus.* to cause to kill

اولتورماق *oltŭrmáq*, *v. i.* to sit, to be seated

اولتورماک *öltŭrmăk*, *v. caus.* to cause to die, to kill

اولتوروب قالماق *òltŭrŭp qàlmáq*, *v. i.* to remain sitting, to sit; to be paralysed

اوّلقی *ăvvălqi*, *num. adv.* the first

اوّلماک *ölmäk*, *v. i.* to die

اوّلنجی *ăvvălĭnji*, *num. adv.* the first

اولوش کون *ulúškun*, *adv.* the day before yesterday

اولوغ *ulúγ*, *a.* high, grand, magnificent

اول وقت *ol văqt*, *adv.* then, that time

اولوک *öluk*, *s.*, *a.* dead body, corpse; lifeless, dead

اولوم *ŏlŭm*, *s.* death

اوماچ *ŏmáč*, *s.* a kind of water-gruel

اون *un*, *s.* sound, voice, tune

اون *on*, *s.* see اوند

اون *on*, *num.* ten

اون الته *on àlte*, *num.* sixteen

اوناماق *onamáq*, *v. t.* to agree, to obey, to consent

اون اوچ *on ùč*, *num.* thirteen

اون ایکی *on ìki*, *num.* twelve

اون بر *on bir*, *num.* eleven

اون برنجی *onbirinji*, *num. ord.* eleventh

اون بش *on béš*, *num.* fifteen

اون تورت *on tŏrt*, *num.* fourteen

اون توقوز *on tòqŏz*, *num.* nineteen

اوند *ond*, *s.* flour

اون سکز *on sèkiz*, *num.* eighteen

اونک *oñ*, *a.* right (hand); right, proper

اونکای *oñáy*, *a.* handy, easy

اونکلاماق *oñlamáq*, *v. t.* to mend, to improve; (ironic) to ply tricks

اونوب چقماق *ùnŭp čqmáq*, *v. i.* to grow up

اونلوک *unluk*, *a.* loud

اونوتماق *onutmáq*, *v. t.* to forget

اونونجی *ònŭnji*, *num. ord.* tenth

اون یته *on yète*, *num.* seventeen

اوّا see اووا

اووق *uváq*, *s.* crumb

اوی *öy*, *s.* house, room, chamber

اُوی *uy*, *s.* *oχ*, bullock

اویان *oyan*, *s.* game, play, sport

اوی سرانجامی *öy-seränjami*, *s.* house-stuff

اویغاق *oyγáq*, *a.* awake

اویغانماق *oyγanmáq*, *v. i.* to awake

اویقو *oyqu*, *s.* sleep

اویلاماق *oylamáq*, *v. t.* to think, to reflect

اویلانماک *öylänmăk*, *v. refl.* to marry

اویماق *oymáq*, *v. t.* to excavate

اویناماق *oynamáq*, *v. i.* to play, to dance

اویون see اویان

آه *āh*, *s.* a sigh

آه تارتماق *āh tartmáq*, *v. i.* to draw a sigh, to sigh

آهسته *āheste* (*asta*), *adv.* slowly, quietly

اهک *ahák* (*ák*), *s.* lime

ای *äy* (*ey*), *interj.* O! lo! look here! (used only in addressing somebody)

آی *āy*, *s.* the moon; month

ایا *aya*, *interj. of doubt or expectation* I wonder whether! May be!

ایاغ *àyáγ*, *s.* leg, foot

ایاق *ayáq*, *s.* a bowl

ایبارماک *ibèrmák*, *v. t.* to send

ایت *it*, (*išít*) *s.* dog

ایتماق *ậytmậq*, *v. t.* to say

ایتماک *ètmák*, *v. t.* to make; to close, to shut, to fasten

ایتّیک *ittik*, *a.* sharp; quick

ایچره *ičrä*, see ایچکاری

ایچکاری *ičgäri*, *adv.*, *post-pos.* inside

ایچکالی تورماق *ičgäli tùrmậq*, *v. t.* to start drinking

ایچماک *ičmák*, *v. t.* to drink

ایچیب بولماق *ičip bộlmậq*, *v. t.* to finish drinking

ایچیده *ičidä*, *adv.*, *post-pos.* (in) the inside

ایر *är*, *s.* husband

ایراتماق *ayratmậq*, *v. caus.* to cause separate, to separate

ایراماق *ayramậq*, *v. i.* to separate, to divide

ایرته *ậrtä*, *adv.* to-morrow

ایرته کان *ậrtägán*, *s.* morning

ایرته یاز *ậrtä-yáz*, *s.* spring

ایردی *ärdi*, *part of def. v.* was

ایرسه *ärsä*, *part of def. v.* if (he) was (were)

ایرکک *ậrkậk*, *s.*, *a.* male

ایریماق *ayrịmậq*, see ایراماق

ایریماک *erimák*, *v. i.* to melt

ایز *iz*, *s.* trace, foot-track

ایزداماک *izdämák*, *v. t.* to seek (= to follow the traces)

ایس *is*, *s.* soot

ایستاماک *istämák*, *v. t.* to seek, to search

ایسّیغلیق *ịssịγlịq*, *s.* heat

ایسّیق *ịssịq*, *a.* hot

ایش *ịš*, *s.* work, deed

ایشاک *išäk*, *s.* donkey

ایشانماق *ịšánmậq*, see next word

ایشانماک *išänmák*, *v. t.* to believe

ایشتان *ịštan*, *s.* trowsers

ایشک *išék*, *s.* one quarter of a چارک *čậräk*

ایشلاتماک *ịšlätmák*, *v. caus.* to use

ایشلاماک *ịšlämák*, *v. t.* to work

ایشماک *išmäk*, *s.* saddle-rug

ایشیتماک *išitmäk*, *v. t.* to hear

ایشیتیلماک *ịšịtilmák*, *v. pass.* to be heard

ایشیک *išik*, *s.* door

ایشیماک *išimák*, *v. i.* to swell

ایط see ایت

آیق see آییق

ایکا *ịgä*, *s.* owner

ایکار *igär*, *s.* saddle

ایکان *ikán*, *partic. of def. v.* being, may be

ایکر *igär* see ایکار

ایکرماک *ịgịrmák*, *v. t.* to spin

ایکی *ìkí, num.* two

ایکیز *igíz, a.* high

ایکیزلیک *igizlịk, s.* height

ایگین *igin, s.* cloths, clothing

ایکینجی *ìkínǰi, num. ord.* second

آیل *ḁ̈ī̥l, s.* saddle-girth (of leather)

ایلان see اولان

ایلانماق *aylanmạ́q, v. i.* to swoon, to faint

ایلغاماق *ịlγamạ́q, v. t.* to select, to sort, to pick out

ایلکاری *ilgäri, adv., post-pos.* in front, before, formerly

ایلی *ili, N. P.* a town in Eastern Turkestan

آیلیق *āylịq, s.* a monthly pay

ایماس *ämā́s, neg. auxil. v.-form* is not

ایمان *imā́n, s.* faith, religion, belief

ایمتحان see امتحان

ایمدی *èmdi, conj.* now

ایملداش *ìmịldáš, s.* people who have taken (or are taking) nourishment from the same woman's breast

ایناک see آینک

آینک *āynā́k, s.* glass, looking-glass, spectacles

اینک *ìnäk, s.* a (milking) cow

انکان *ingán, s.* a femal camel

اینی *ini, s.* a younger brother

ایوان *ayván, s.* veranda

آییق *āyịq (ịyịq), s.* a bear

ب

ب *bä (bā), the second letter of the alphabet. In chronograms it represents the number 2*

باب *bāb, s.* chapter, subdivision (of a book, etc.)

بابا *baba (bọwa), s.* grandfather, an old man, an old dotard

باتور *bátụ̀r, s., a.* hero, champion; brave

باج *baǰ, s.* tax, duty

باج خانه *baǰ-χā́nä, s.* custom-office

باجکر *baǰkír, s.* custom-officer

باخشی *baχšị, s.* conjurer (who "reads away sickness"); a man keeping eagles and falcons for sale

بادام *badam, s.* almond

بادرا *bḁ̈drḁ̈, s.* stake, pole

بار *bar, s., a., aux. v.* existence; existent; there is

بارچه *bàrčḁ̈, indef. p., adv.* all, the whole; wholly

بارس *ba(r)s, s.* leopard, tiger

بارک الله *baräk-Allah, interj. expressing pleasure* bless God!

بارماق *bàrmạ́q, v. i.* to go

بارماق *bḁ̈rmàq (pamàq), s.* finger

باریش کلیش *bḁ̈rịš keliš, s.* communication, intercourse

بازار *bazár, s.* bazaar

بازو *bàzú, s.* the upper arm (from the ellbow to the shoulder)

باسما *bàsmá, s.* printed stuff

باسماچی *basmačị, s.* printer

باسماق *basmą́q*, *v. t.* to press, to print; to suppress

باش *baš*. *s.* head; chief; beginning

باش اورماق *baš urmą́q*, *v. i.* to prostrate. to worship (idols)

باش بارماق *baš bą̈rmàq* (*baš-madaq*). *s.* thumb

باشقه *bàšqą̈*, *indef. p.* other, another

باشلاماق *bašlamą́q*, *v. t.* to go a head, to begin, to guide

باطل *bāṭil*, *a.* false, worthless

باغ *baγ*, *s.* garden

باغ *baγ*, *s.* a bundle

باغچه *bàγčą̈*. *s.* a little garden

باغچی *baγčį*, *s.* gardener

باغلاغلیق *baγlaγlį́q*. *a.* bound

باغلاماق *baγlamą́q*. *v. t.* to bind, to tie up

باغیش *bą̈γį́š*. *s.* joint

باغیشلاماق *baγį́šlamą́q*, *v. t.* to forgive. to grant

باقلا *baqla*. *s.* horse-bean

باقماق *bàqmą́q*. *v. t.* to look; to take care of: to feed: to help oneself (= to eat)

باقی *bāqį*. *a.* everlasting, remaining

باقین *bą̈qį́n*, *s.* the side-part of the chest

باکره *bakirä*, *s.* virgin

بالا *bą́lā*. *a.* elevated, high

بالا خانه *bą́lā-χą́nä*, *s.* an upper chamber

بالامان *balamán*, *s.* a shepherd's flute, pipe

بالداق see بلداق

بالدور *baldųr*, *adv.* before, formerly

بالدیر *baldį́r*, *adv.* formerly

بالیق *bàlį́q*, see بلیق

بای *bay*. *s.*. *a.* a rich man; rich. wealthy

بایا *baya*. *adv.* just now, lately

بایتال *baytal*. *s.* mare

بایلیق *bayli̇́q*, *s.* wealth, richness

بت *but*, *s.* idol, image

بت پرست *but-päräs(t)*, *s.* idolator

بت خانه *but-χą́nä*, *s.* idol-temple

بجا *beǰā*, *a.* proper, fulfilled

بجین *beǰin*, *N. P.* Peking; China proper

بجین چه *beǰinčä*, *adv.* in Chinese fashion

بجینلیک *beǰinlik*. *s.* Chinese

بخار *buχą́r*, *s.* vapour, steam

بخت *bą̈χt*, *s.* fortune, prosperity

بد بوی *bą̈d-bóy*. *s.* foul smell

بد بخت *bäd-bą̈χt*, *s* ,*a.* "unlucky wretch"; unlucky

بد خوی *bäd-χuy*. *a.* ill-tempered

بدن *bą̈dą̈n*. body

بدنام *bädnám*. *a.* infamous

بده *bèdä*. *s.* lucern

بدیک *bedį́k*. *s.* horse-dealer

بر *bi(r)*, *num.* one

برابر *bärą́bą̈r*, *a.* equal

برادر *bęrą́där*, *s.* brother, friend

براز *bir az*, *a.*, *adv.* a little, some

براعت آی *bara't āy*, *s.* the 8th month of the Turki lunar year

براو *birų́w*, *indef. p.* one, "that individual"

بر بر (ی) *bir bìr(i)*, *p.* each other, one another

برتوقان see توقان

برجک *bųrǰék*, *s.* corner, nook

بر حق *bär ḥą́q*, *adv.* according to truth, for certain

بر دم *bir-däm*, *s.*, *adv.* a moment; at once

برکت *bäräkät*, *s.* blessing

برکتماک *bärkätmäk*, *v. t.* to make hard. to fasten, to close

بر لان *bi(r)län*. see بر له

بر له *bi(r)lä*, *post-pos.* with

برماک *bèrmäk*, *v. t.* to give

بر موڭچه *bir mụnčä*, *adv.* a lot, plenty. somewhat

بر نچه *bir nčä*, *indef. p.*, *adv.* some, a few

بر نمه *bir némä*, *indef. p.*, *adv.* anything, something

بری *biri(i)*, *indef. p.* either

بر یاریم *bir yèrim*, *s.* one and a half

بز *bäz*, *s.* gland

بزگک *bäzgäk*, *s.* ague, intermittent fever

بساط *besät*, *s.* carpet

بش *beš*, *num.* five

بشارت *bešärät*, *s.* good tidings

بشر *bešär*, *s.* mankind; flesh

بشنجی *bèšịnji*, *num. ord.* fifth

بعضی *b'ậzi*, *indef. p.* some, certain

بغدای *bọyday*, *s.* wheat

باغیش see بغیش

بقّال *baqqal*, *s.* dealer in provisions. green-grocer

باقین see بقین

بکاوُل *bäkaul*, *s.* chef de cuisine, taster. cook

بل *bel*, *s.* back

بلا *bàlá*, *s.* child

بلا *balä*, *s.* calamity

بلا بارقه *bàlá-ba(r)qa*, *s.* children, family (including the women of the household)

بلا چقا *bàlá-čáqa*, *s.* see بلا بارقه

بلا یاتغو *bàla-yatɣú*, *s.* uterus

بلباغ *belbáɣ* (*belwáq*), *s.* girdle, waist-sash

بلبل *bulbul*, *s.* nightingale

بلداق *bạldậq*, *s.* cross-piece, step of a ladder

بلغم *bälɣậm*, *s.* expectoration (mucus)

بلک *biläk*, *s.* underarm

بلکه *bälkä*, *adv.* perhaps, may be, but

بلکی see بلکه

بلیق *bậlịq*, *s.* fish

بلیق چی *bậlịqčị*, *s.* fisherman

بن *ben*, *s.* son

بنی اسرائیل *beni isrā'il*, *s.* the children of Israel

بو *bu*, *p.* this

بودوشقاق *budušqáq*, *s.* a burdock

بوراک *böräk*, *s.* kidney; hernia

بوراماق *buramậq*, *v. tr.* to smell

بوران *bọrán*, *s.* storm, sandstorm

بورگا *bu(r)gä*, *s.* a flea

بورکه see بورگا

بورون *burun*, *s.* nose

بورون *bọrun*, *s.* a surety

بورون *burun*, *adv.*, *post-pos.* formerly, before

بورونقی وقت *burunqị väqt*, *s.* olden times

بوری *bụrị*, *s.* wolf

بوریا *bor(i)ä*, *s.* reed-matting

بوز *boz. a.* grey

بوزماق *bọzmạq, v. t.* to destroy. to spoil

بوزوغ *bozuy. a.* spoiled. corrupted

بوزه *bozä, s.* an intoxicating drink

بوستانک *bostáñ, s.* grove; arbour

بوش *boš, a.* loose, relaxed; unoccupied

بوشوک *bụšụk. s.* cradle

بوغا *bọya, s.* a stag

بوغاز *bọyáz. s.* strong fodder (corn etc.)

بوغدای see بغدای

بوغرا *bọyra. s.* a male camel

بوغماق *bọymạq, v. t.* to strangle; to choke

بوغوز *bọyuz. s.* throat

بوغوزلاماق *bọyuzlamạq. v. t.* to butcher

بوقا *bùqá, s.* bull

بو کون *bu kụn* (*gụn*), *adv.* to-day

بو کون ایرته *bu gụn ärtä, adv.* one of these days

بو کون هفته *bu gụn häftä. adv.* this day week

بول see بو

بولاق *buláq, s.* a spring, well

بولاماق *bulamạq, v. t.* to plunder, to rob

بولاماک *bölämäk, v. t.* to divide

بولانچی *bulánčị, s.* robber

بولتور *bóltọr, adv.* last year

بولقا *bòlqa, s.* hammer, mallet

بولقا اورماق *bòlqa urmạq, v. i.* to hammer

بولک *bộläk, indef. p.* other, another

بوللماق *bộlmạq. v. i.* to become, to be; to be finished, to be enough; to do

بولوت *bulút, s.* cloud

بولونک *bulúñ, s.* a corner (of an enclosed space)

بوی *boy, s.* length. stature; edge margin

بوی *boy. s.* dye

بوی *bọy. s.* smell

بویاقچی *boyáqčị, s.* dyer

بویاماق *boyamạq, v. t.* to dye

بویرماق and بیورماق see

بویون *bọyụn, s.* neck

بویونتوروق *bọyụnturúq, s.* yoke

به *biä. s.* quince

بها *bahá, s.* price. high price; value

بهشت *behiš(t), s.* paradise

بهی see به

بی *bi, Persian prefix* without, besides

بیا see بایا

بیابان *biabán* (*bayabán*). wilderness

بیان *beyán, s.* an explanation

بیان قیلماق *beyán qịlmạq, v. t.* to explain

بیانی *beyāni, a.* explanatory

بیت *beyt, s.* song. hymn; poetry

بیت *beyt. s.* house (used only in religious style)

بی تاب *bitáb. a.* ill

بیچاره *bičárä, a., s.* helpless, wretched; "poor fellow"

بیز *biz. p. plur.* we

بید *bedä. s.* lucerne

بی سی *bäị-säy, s.* a kind of Chinese cabbage

بی فائده *bifa'ydä. a.* useless

بیک *beg, s.* a native official appointed

by the Chinese local authorities, often used as official interpreter

بیکار *bikár*, *a.* unemployed, useless. (in) vain

بیکانه *bigā́nä*, *s.* stranger

بی کناه *bigụnā́h*, *a.* innocent

بیل *bel*, *s.* a spade

بیلاماک *bilämā́k* *v. t.* to sharpen

بیلان *bilän*. *post-pos.* with

بیلباغ *belbáγ*, *s.* a girdle

بیلماک *bìlmā́k*, *v. t.* to know

بیلیب قالماق *bil̥ip qàlmạ́q*, *v. t.* to know

بله *bilä*, see برله

بیورماق *bụyụrmạ́q*, *v. t.* to order

بیهوده *bihụ́dä*. *adv.* in vain

بیهوش *bihụš*, *a.* unconscious, senseless

پ

پ *pä*. the third letter of the alphabet. If used in chronograms it has the same value as ب

پاپی *pàpị*, *s.* a dwarf

پات *pat*, *adv.* quickly, soon

پات پات *pat-pat*, *adv.* often

پاتراق *pàtráq*, *adv.* more quickly

پاتماق *patmạ́q*, *v. i.* to get room

پاتمان *pàtman*, *s.* a weight equal to 573 : 44 kg; a superficial measure

پاتموچوق *patmučúq*, see next word

پاتمه‌چوق *patmą̈čúq*, *s.* a sand-lizard

پاته *pàtá*, *s.* drove, herd, flock

پاته‌چی *pàtäči*, *s.* shepherd

پاتیب قالماق *pą̈tị̊p qàlmạ́q*, *v. i.* to sink into or fasten in the mire

پاتیق *pą̈tị̊q*, *s.*. *a.* mud, quagmire; miry

پاخال *paχal*. *s.* the long straw of rice

پاختک *paχtek*, *s.* a ring-dove

پاخته *paχtą̈*, *s.* cotton

پادشاه *padi̥šā́h*, *s.* king, ruler

پادشاه عالم *padi̥šā́h i̥ ʾāläm*, *s.* ruler of the world

پادشاه‌لیق *padi̥šā́hlị̊q*. *s.*, *a.* kingdom, government; royal

پادشاه‌لیق قیلماق *padi̥šā́hlị̊q qì̥lmạ́q*, *v. i.* to reign, to govern

پاده *pàda*, see پاته

پاده‌چی *pàdäči*, see پاته‌چی

پارچه *pàrčä*, *s.* piece, lump, fragment

پارچه‌لاماق *párčą̈lamạ́q*, *v. t.* to divide

پارقراماق *pá(r)qi̥̊ramạ́q*, *v. i.* to glitter, to twinkle

پاسکنا *pàskinä*, *a.* unclean, dirty, corrupted

پاقا *paqa*, see پقا

پاقاچاناق *paqačanáq*, *s.* a tortoise

پاقلان *pạqlan*, *s.* a young sheep

پاک *pak*, *a.* pure, clean

پاکیزه *pakizä*, *a.* clean, chaste, neat

پالاماق *palamạ́q*, *v. t.* to deport (criminals)

پالاو see پلاو

پالتو *pàltọ*, *s.* an axe

پالک *pàlā́k*, *s.* spinage

پاپپاق *paypáq*, *s.* a felt-sock

پیک *pepäk*, *s.* the head of a rush

پیک *popok*, *s.* tuft, tossel

پیت see پت

پیتیق see پتک

پتنکان *petäñgän*, *s.* the egg-plant (in Kashgar also cucumber)

پتوماک *pùtumäk*, *v. t.* to write

پچاق *pičáq*, *s.* knife

پچاقچی *pičáqči*, *s.* cutler

پچان *pičán*, *s.* a kind of hay

پچماق *pičmáq*, *v. t.* to cut out; to castrate

پخته *pùχtä*, *a.* solid, durable, not fading

پر *pär* (*pey*), *s.* feather

پراکنده *päràkändä*, *a.* dispersed, scattered

پرداز *pärdáz*, *s.* a decoration

پرده *pärdä*, *s.* a curtain; cataract (of the eye)

پرنده *pärrändá*, *s.* any flying creature

پروا *pärvä*, *s.* care

پروردگار *pärvärdigär*, *s.* Providence. God

پرورش *pärväriš*, *s.* a providing (for), care

پرهیز *pärhiz*, *s.* abstinence, the diet of an invalid

پرهیز توتماق *pärhiz tùtmáq*, *v. i.* { to abstain,

پرهیز قیلماق *pärhiz qilmáq*, *v. i.* { to diet

پس *päs*, *adv.* consequently, then

پست *päst*, *a.* low, inferior; quiet

پسته *pistä*, *s.* { the pistachio nut

پسته مغزی *pistä mäγzi*, *s.* { the pistachio nut

پسته مغزی کولماک *pistä mäγzi kulmäk*, *v. i.* to smile

پسه *pessä*, *s.* leprosy; leucoderma (usually mistaken for leprosy); a person affected with leprosy or leucoderma

پش *päš*, *interj.* (used in driving away a cat)

پشتان *peštán*, *s.* apron

پشلاق *pišláq*, *s.* a coagulation (of milk)

پشماق *pišmáq*, *v. i.* to ripen, to mature; to be cooked

پشه *pašä*, *s.* gnat, mosquito

پشیمان *pušeymän*, *a.* regretful, penitent

پشین *pešin*, *s.* noon

پقا *paqa*, *s.* frog

پول *pul*, *s.* money, coin; the value of half a "cash"

پلات *palát*, *s.* steel

پلاس *palás*, *s.* a coarse cloth, sackcloth

پلاو *pälaw* (*polá*), *s.* a dish of rice, fat and meat

پلته *piltä*, *s.* wick (of a lamp or a candle)

پلتینک *pältiñ* (*pältoñ*), *s.* bench, chair

پلم پی *pälämpäy*, *s.* staircase

پلنگ *pälläñ*, *s.* leopard

پله *pällä*, *s.* scales

پله *pilä*, *s.* the cocoon of a silkworm

پلیک *pilik*, *s.* wick

پناه *pänäh*, *s.* shelter, refuge, protection; protector

پنجشنبه *pä(n)jšänbä*, *s.* Thursday

پنه *pinnä*, *s.* minth

پنهان *penhän*, *a.* concealed, secret

پوپوک *popok*, *s.* a thread-tuft

پوت *put*, *s.* foot, leg

پوتاق *putáq*, *s.* knot, knar

پوتلا *potla* (*poślа*), *s.* catkins

پوتماک *putmăk*, *v. t.* to accomplish, to finish

پوتون *putun*, *a.* whole, entire

پوخاق *poχáq*, *s.* struma

پور *pu(r)*, *s.* cracker; report, rumour

پور *po(r)*, *a.* rotten (of wood etc.)

پورچاق *pu(r)čáq*, *s.* common pea

پوست *post*, *s.* skin, peal, bark

پوش *poš*, *interj.* look out! give way!

پوشتانک *puštáñ*, *s.* saddle girth (of thread)

پوطی *pòṭăy*, *s.* a Chinese road measure (= about 4 kilometres)

پونک *puñ*, *s.* a weight = 0,35 gram; long measure; line

پهلوان *pählevăn*, *s.* hero

پی *päy*, *s.* tendon, feather

پیاده *piădä*, *adv.* on foot

پیاز *piáz*, *s.* onion

پیاله *piălä*, *s.* cup

پی‌پی *päy-päy*, *s.* a jumping on one leg

پی‌پی *pipi*, *s.* the mouth-piece of a clarinette

پیت *pit*, *s.* louse

پیدا see فیدا

پیشاب *pešáp*, *s.* urine

پیشانه *pešănä*, *s.* forehead

پیش‌طاق *peštáq*, *s.* roof of a portico

پیشیق خشت *pîšîp χîšt*, *s.* kiln-bricks

پیغمبر *päyγambăr*, *s.* prophet

پیله see پله

ت

ت *tä* (*tā*), the fourth letter of the alphabet. In chronograms it has the value of 400

تا *ta*, *adv.* until, as far as

تابستان *tabestăn*, *s.* summer

تاپان *tàpán*, *s.* heel

تاپماق *tàpmáq*, *v. t.* to find

تات *tat*, *s.* taste

تات *tat*, *s.* rust

تاتالاب الماق *tatalap àlmáq* (*tatalaválmáq*), *v. t.* to scratch

تاتالاماق *tatalamáq*, *v. t.* to scratch

تاتلاماق *tatlamáq*, *v. i.* to rust

تاتلیغ اوچای *tatlîγ uċey*, *s.* the colon

تاتلیق *tatlîq*, *a.* palatable, of good taste

تاتیب باقماق *tăṭîp bàqmáq*, *v. t.* to taste, to essay

تاتیماق *tăṭîmáq*, *v. t.* to taste

تاج *taj*, *s.* crown; crest

تاخ *taχ*, *interj.* (used in driving away cocks and hens)

تار *tar*, *a.* narrow

تاراش *taráš*, *s.* chips, cuttings

تاراش گوگورد *taráš gugu(r)d*, *s.* a kind of chips (of which one end has been dipped in melt sulphur) used as matches

تاراقلاماق *taráqlamáq*, *v. i.* to rattle, to scramble

تاراماق *taramáq*, *v. t.* to comb

تارتما صندوق *tartma s̱ánduq*, *s.* a chest of drawers

تارتماق *tàrtmáq*, *v. t.* to draw, to pull; to weigh; to smoke

تارتوق *tàrtúq*, *s.* a gift

تارتيب قويماق *tartịp qòymáq*, *v. t.* to pull

تاريخ *tạ̈ríχ*, *s.* date, era, chronicle

تاز *taz*, *s.* scald-head (Favus), a man affected with favus

تازا *taza*, *a. adv.* fresh, in good condition; "heartily"

تاس *tas*, *a.* near

تاس قالماق *tas qàlmáq*, *v. i.* to be near

تاسقاماق *tasqamáq*, *v. t.* to sift

تاسمه *tasma*, *s.* a strap

تاش *taš*, *s.* stone

تاش *taš*, *s.*, *a.* the outside, outside

تاشقارى *tašqarị*, *adv.* outside

تاشلاب اتماق *tàšlḁp àtmáq* (*tašlavàtmáq*), *v. t.* to throw away

تاشلاماق *tàšlḁ̈máq*, *v. t.* to throw (away), to fling off

تاشليق *tašlịq*, *a.* stony

تاغ *tạγ*, *s.* mountain

تاغار *taγar*, *s.* a sack

تاغليق *tạγlịq*, *s.*, *a.* (man) from the mountains

تاقا *tạqa*, *s.* horse-shoe

تاقاچى *tạqačị*, *s.* farrier

تاقالاماق *taqalamáq*, *v. t.* to shoe (horses etc.)

تاقامخى *tạqa-mịχị*, *s.* horse-nail

تال *tal*, *s.* piece (used as an auxiliary word—especially for long objects—denoting a counted number out of a mass)

تال *tal*, *s.* a vine

تال *tal*, *s.* spleen

تالادا *taládḁ̈*, *adv.* out of doors

تالقان *talqan*, *s.* a mixture of roasted grain and dried fruits of the Oleaster ground into flour

تام *tam*, *s.* wall

تامبال *tambal*, *s.* trousers

تامچى *tamčị*, *s.* maison

تامغاق *tamγáq*, *s.* the palate

تامغو *tamγu*, *s.* seal, stamp

تانک *tāñ*, *interj.* (an exclamation implying indifference to or not being aware of...) "don't know"

تانک *tañ*, *s.* dawn, daybreak

تانک اتماق *tañ atmáq*, *v i.* to dawn, to break

تانکماق *tañmáq*, *v. t.* to bind, to tie up

تانماق *tanmáq*, *v. i.* to deny

تاوالاماق *tạvalamáq*, *v. i.* to clamour; to scold

تاى *tay*, *s.* foal, yearling

تاى خار *tay-χḁ̈r*, *s.* ass-foal

تب *täb*, *s.* fever

تبرتماک *tebrätmä̆k*, *v. caus.* to cause to shake

تبراماک *tebrämä̆k*, *v. i.* to shake, to move

تبرانماک *tebränmä̆k*, *v. refl.* to shake oneself

تپماک *täpmä̆k*, *v. t.* to kick

تحقيق *tḁ̈k̆qị̈q*, *s.* an ascertaining, investigation

تحقیقلاب باقماق *tä̧ḱqī̧qlä̧p bàqmáq*, *v. i.* to look into a matter investigatingly

تحقیقلاماق *tä̧ḱqī́qlä̧máq*, *v. i.* to ascertain, to investigate

تخت *tä̧χt*, *s.* throne

تخته *tàχtä̧*, *s.* board, plank, bench

تخسه *tàχsä̧*, *s.* plate

تخمیناً *tä̧χmī́nän*, *adv.* about, something like

تخوم *to̥χò̥m*, *s.* egg

تراش see تاراش

تراک *teräk*, *s.* a poplar

ترازو *tä̧rázu*, *s.* a balance, scales

ترس *tärs*, *a.* difficult

ترکستان *tu̥rke̥stā́n*, *N. P.* Turkestan

تروب *turu̥p*, *s.* a (red) turnip

تروغ *tòró̥γ* (*toro̥q*), *a.* bay (brown)

تره *terä*, *s.* skin

تریق *ti̥ri̥q*, *s.* millet

تریک *ti̥rík*, *a.* alive

تریک‌لیک *tiriklík*, *s.* life

تریماق *ti̥ri̥máq*, *v. t.* to cultivate, to plant

تستک *tästäk*, *s.* a box on the ear

تسلّی *tesàlli*, *s.* comfort, consolation

تسلّی تاپماق *tesällı tàpmáq*, *v. i.* to be comforted

تسلیم *täslī́m*, *s.* delivery, a giving up

تشماک *tešmā́k*, *v. t.* to perforate, to make a hole in

تشنه *täšnä*, *a.* thirsty

تعالی *t'āla*, *s.* the most high

تعجب *t'ä̧ǰi̥b*, *s.* astonishment

تعجب قالماق *t'ä̧ǰi̥b qàlmáq*, *v. i.* to marvel

تعظیم *t'ä̧z̧i̥m*, *s.* a treating as great, an honoring

تعظیم بجا *t'ä̧z̧i̥m beǰā*, *s.* a proper honoring

تعلیم *tä̧'lim*, *s.* teaching, instruction

تعمید *tä̧'mid*, *s.* baptisme

تعین *tä̧'in*, *a.* appointed, specified

تغا *taγa*, *s.* uncle

تفتیش *täftiš*, *s.* investigation, search

تفراق *tofráq* (*topraq*), *s.* dust, earth

تقسیم *tä̧qsī́m*, *s.* division, distribution

تقصیر *tä̧qşi̥r*, *interj.* Sir! Your Excellency!

تقماق *ti̥qmáq*, *v. t.* to put (into), to stuff

تکلیف *täklīf*, *s.* invitation

تکلیف ایتماک *täklīf etmā́k*, *v. t.* to invite

تکماک *tègmā́k*, *v. i.* to touch; *with dative only* marry (said only of women)

تکماک *tikmā́k*, see تیکماک

تکمه *tögmä*, *s.* button

تکورمن *tögu̥rmā́n*, *s.* mill

تکورمنچی *tögu̥rmänči*, *s.* miller

تگی *teg(i)*, *s.* (its) bottom

تگیشماک *tegišmā́k*, *v. t.* to change, to exchange

تکیه *tekiä*, *s.* pillow

تلاش آی *taláš āy*, *s.* the sixth month of the Turki lunar year

تلپک *tälpäk*, *s.* a fur-cap

تماشا *tamáša*, *s.* a show, spectacle, amusement

تماکو *tamákọ*, *s.* tobacco

تمام *tamā́m*, *a. adv.* complete, finished; completely, exactly

تمثیل *tämθil*, *s.* example, simile

تمرتکو *tämḁ̈rä̆tgụ*, *s.* eczeme

تمن *tụmä̆n*, *num.*, *s.* ten thousand; a huge bundle of branches used to change the course of a river

تمور *tọmọr*, *s.* pulse

تمور *tụmụr*, *s.* iron

تمورچی *tụmụrči̥*, *s.* blacksmith

تن *tän*, *s.* body, trunk (of a tree)

تناول *tenāul*, *s.* a taking (as food or drink)

تنج *tinǰ*, *a.* restful, quiet

تنک *täñ*, *a.*, *s.* equal, half

تنکری *täñri*, *s.* God

تنکه *tä̀ñ(g)ä*, *s.* a money of account = 25 "cash" or 50 "pul" or about 10 kopeks; a Khokand tanga is equal to 20 kopeks

تنور *tụnụr*, *s.* oven (in the shape of a bee-hive, open at the top)

توب *tụp*, *s.* root, piece (used as an auxiliary word in counting trees and plants)

توبه *tọbä*, *s.* repentance

توبیدین *tù̀bidi̥n*, *post-pos.* from beneath (lit. from its root)

توپ *top*, *s.* canon

توپ *top*, *s.* ball (plaything)

توپا *topa*, *s.* dust, earth

توپروک *tụprụk*, *s.* spittle

توپه *töpä*, *s.* top, upper side

توتغون *tutγun*, *s.* prisoner

توتماق *tùtmạ́q*, *v. t.* to take, to grasp, to catch

توتون *tụtụn*, *s.* smoke

توچکورماک *tụčkụrmä̆k*, *v. i.* to sneeze

توختاتماق *toχtatmạ́q*, *v. caus.* to cause to stop, to stop

توختاماق *toχtamạ́q*, *v. i.* to stop

توخماق *toχmáq*, *s* mallet

توخوماک (or تخومک) *tòχọmä̆k*, *s.* the pagoda-tree; the seed of the pagoda-tree (used in dyeing yellow and red)

توخی *toχi̥* (*toχa*), *s.* hen, cocks and hens

تور *to(r)*, *s.* net

تورات *täwrä̆t*, *s.* the Pentateuch

تورالماک *tọrälmäk*, *v. pass.* to be born (said of men and animals)

تورپاق *tòrpáq*, *s.* a young ox

تورت *tọrt*, *num.* four

تورتونجی *tọ̀rtụ̊nǰi*, *num. ord.* fourth

تورغای *torγay*, *s.* a lark

تورغوزماق *turγuzmạ́q*, *v. caus.* to cause to stand, to arose; to employ

تورماق *tùrmạ́q*, *v. i.* to stand, to stay

توز *tuz*, *s.* salt

توز *tụz*, *a.* straight

توزاتماک *tụzätmä̆k*, *v. tr.* to make straight, to correct

توزغاق *tozγáq*, *s.* the cotton-like seed floss of a reed

توزلوق (or توزلیق) *tuzlọq*, *a.* salt, tasting salt

توزوک *tụzụk*, *a.* right, correct, all right

توسماق *tosmạ́q*, *v. t.* to stop, to arrest, to keep back

توش *tü̆š*, *s.* dream, vision

توش *tüš*, *s.* mid-day

توشماک *tǜšmä̆k*, *v. i.* to fall, to descend

توشورماک *tüšụrmä̆k*, *v. caus.* to cause to fall; to shave

توشوک *tù̀šụ́k*, *s.* a hole

توطی *tùṭi*, *s.* a small pony

توغاچ *toɣač*, *s.* nectarine (in Kashgar only)

توغرا *toɣrạ*, *adv.* straightway, crosswise

توغراق *toɣraq*, *s.* a poplar

توغراماق *toɣramạ́q*, *v. t.* to cut, to chop

توغقان see توقان

توغماس *tòɣmás*, *a.* barren

توغماق *tòɣmạ́q*, *v. t.* to bear, to bring forth

توفیق *tạwfíq*, *s.* grace (of God)

توق *toq*, *a.* satisfied

توقاچ *tòqač*, *s.* a kind of bread prepared with fat in the dough

توقام *toqam*, *s.* a donkey saddle, pack-saddle

توقان *tòqán*, *s.* a relative (*bir toqán* applies to brothers and sisters—of one generation—; *iki toqan* applies to first cousins, i. e. born of parents who were brothers or sisters—lit. "two generations"—and so on. This may be translated: "related in the first, second, third, etc. degree")

توقسان *tòqsạ̈n*, *num.* ninety

توقسانونجی *tòqsạ̈nụ̊nji*, *num. ord.* nintieth

توقوز *tòqọz*, *num.* nine

توقوزونجی *tòqọzụ̊nji*, *num. ord.* ninth

توقوماق *toqọmáq*, *v. t.* to saddle

توک *tụk*, *s.* down

توگاتماک *tögätmạ́k*, *v. caus.* to make an end of, to finish

توگاماک *tögämák*, *v. i.* to come to an end

توگاتماک see توکتماک

توکماک *tökmák*, *v. t.* to shed, to pour out

توکورماک *tụkürmák*, *v. t.* to spit, to spit out

توکه see تیوه

تولا *tòlá*, *a.* much, plenty, very

تولدورما *toldụrma*, *a.* double (of a flower)

تولدورماق *toldụrmạ́q*, *v. caus.* to fill

تولغاق *tolɣáq*, *s.* the throes of child-birth

تولغاماق *tòlɣamạ́q*, *v. t.* to twist

تولماق *tolmạ́q*, *v. i.* to be full

تولکی *tụlki*, *s.* fox

توماق *tumaq*, *s.* a fur-cap

تومشوق *tụmšuq*, *s.* beak; groin, snout

تون *ton*, *s.* an overcoat, outer garment

تونک *toñ*, *a.* hard frozen; unripe

تونک *tuñ*, *s.* a wooden barrel (for water)

تونک *täwäñ*, *s.* a basket for carrying bread

تونکانی *tụñgáni*, *s.* a Chinese moslem

تونکچی *tụñčị*, *s.* interpreter

تونکلوک *tọ̈ñlụ́k*, *s.* a hole in the roof (for the admission of light), a skylight

تونکماق *toñmạ́q*, *v. i.* to freeze, to feel cold

تونکوز *toñ(g)ọz*, *s.* pig, swine, hog

تونوماق *tonọmạ́q*, *v. t.* to know, to recognize

تونه کون *tụnäkụ́n-* (*gụn*), *adv.* yesterday

توی *toy*, *s.* wedding

تویغوزماق *toyɣuzmạ́q*, *v. caus.* to cause to be satisfied, to satisfy

تویماق *toymạ́q*, *v. i.* to be satiated, to have one's hunger appeased

تویماق *tụymạ́q*, *v. t.* to become aware of, to find out

تهمت *tọhmät*, *s.* accusation

تیار *teyär*, *a.* ready (ought to be written طیار)

تیاق *tayáq*, *s.* stick

تیریک *tirik*, *a.* alive

تیرماق *ṭirmáq*. *s.* nail, claw

تیریماق *ṭirimáq*, *v. t.* to sow, to cultivate

تیز *tiz*, *s.* knee

تیزا *tizä*, *s.* a Chinese bank-note

تیزاب *tisáb*, *s.* acid, aquafortis

تیزاک *tizäk*, *s.* dung (of horse, ass and cow)

تیزاکلاماک *tizäkläṁák*, *v. i.* to pass the dung (only of herbivores)

تیش *tiš*, *s.* tooth; plough-share

تیشلاماک *tišlämák*, *v. t.* to bite

تیشی *ṭiši*, *s.* female

تیقماق *ṭiqmáq*, see تقماق

تیک *tik*, *a.* upright, vertical

تیکان *tikän*, *s.* a thistle, thorn

تیکماک *ṭikmák*, *v. t.* to sew, to fasten; to plant

تیگماک *tègmák*, see تگماک

تیل *til*, *s.* tongue; language

تیلاک *tiläk*, *s.* request

تیلاماک *tilämák*, *v. t.* to beg

تیلاماق *tilamáq*, *v. t.* to abuse, to scold

تین *tīn*, *s.* kopek, copper coin

تیوه *ṭuvä* (*ṭuγä*), *s.* camel

ث

ث *ϛä* (*ϛa*), the fifth letter of the alphabet. It sounds usually like *s*, and occurs in words of Arabic origin only. In chronograms it has the value of 500

ثابت *ϛābit*, *a.* unchanging, firm

ثابت قالماق *ϛābit qàlmáq*. *v. i.* to remain unchanged

ثانیه *ϛāniyä*, *s.* a second

ثلث *ϛulϛ*, *s.* a third, the third part

ثنا *ϛänā́*, *s.* praise, eulogy

ثنا ایتماق *ϛänā́ ạytmáq*, *v. i.* to praise

ثواب *ϛävā́b*, *s.* a good meritorious action, that entitles to an eternal reward

ثور *ϛạ̄ṛ*, *s.* the constellation Taurus; the second month in the Turki solar year

ج

ج *jim*, the sixth letter of the alphabet. In chronograms it has the value of 3

جا *ja*, *a.* falsified, forged

جابدوق *jabḍoq*, *s.* equipment

جادو *jadu*. *s.* a big knife for chopping hay

جادوکر *jadugā́r*, *s.* sorcerer

جازلیک *jäzlịk*, *s.* a camel-saddle

جاسوس *jàsụs*. *s.* spy

جالاقلاماق *jaláqlamáq*, *v. i.* to creak

جام *jam*, *s.* a deep bowl

جان *jān*, *s.* soul, life (in man or animal)

جاندار *jāndā́r*, *s.* a living creature

جانک *jañ*, *s.* a gong

جانکدو *jañdọ*, *s.* the yard long bean

جانور *jànvăr*, *s.* animal

جاهل *jahil*, *a.* obstinate

جای *jay*, *s.* place

جایز *jāiz*, *a.* lawful, permitted

جایلاماق *jaylamą̀q*, *v. t.* to put in its proper place; to prepare

جبر *jäbr*, *s.* hardship, pains

جبرائیل *jebrā'il*, *s.* the archangel Gabriel

جدل *jädäl*, *s.* quarrel, dispute

جدی *jedi*, *s.* the sign Capricornus; the tenth month in the Turki solar year

جزا *ją̈zā́*, *s.* compensation, punishment

جزم *jezm*, *s.* a definite deciding and resolving on a matter; the sign of quiescence ◌ْ

جزیره *jezírä*, *s.* an island

جسم *jism*, *s.* body, a material thing; "flesh"

جفا *jäfá*, *s.* oppression

جفت *juft*, *s.* a couple, pair

جکار *jekā(r)*, *s.* message, order

جگر *jigär*, *s.* the liver

جل *jụl*, *s.* horse-rug; worn out clothes

جلاب *jaláb*, *s.* harlot

جلاد *jälắd*, *s.* an executioner

جلال *jälắl*, *s.* glory, splendour

جلغه *jịlyą̈*, *s.* ravine, gorge

جمادی الاخر *jämádi ulaxịr*, *s.* the fifth month in the Turki lunar year

جمادی الاول *jämádi ulą̈vą̄l*, *s.* the fourth month in the Turki lunar year

جمادی الثانی *jämádi ulṯā́ni*, *s.* the sixth month in the Arabic lunar year, answering to the Turki تلاش آی

جمع *jäm'*, *ind. pron.* all, all together, everybody

جمعه *jụ̀mä*, *s.* Friday

جمله *jụmlä*, *s.* kindred

جمه *jụmą́*, *interj.* "do you hear!"

جن *jin*, *s.* a demon

جناب *jänā́b*, *s.* Excellency, lordship

جنازه *jınā́zä*, *s.* a bier

جنت *jenät*, *s.* paradise, heaven

جنتی *jenätti*, *s. a.* celestical or heavenly being; celestical

جنده *jändä*, *s.* a dervish's coat

جنس *jins*, *s.*, *a.* genus, class, category, race, stock, kind, sort etc.; of good race, genuine

جنسته *jinestä*, *s.* the Chinese plum-cherry

جنگ *jäñ*, *s.* war, fight

جنگل *ją̈ñ(g)ál*, *s.* wilderness, forest

جنوب *jenū́b*, *s.*, *a.* the south, southern

جواب *jụvā́b*, *s.* answer; discharge

جواب برماک *jụvā́b bèrmā́k*, *v. i.* to answer; to discharge (a servant or a wife)

جوان *jụ̀wan*, *s.* a middle-aged woman

جوجای *jọjay*, *s.* bit (of a bridle)

جوراب *jụráb*, *s.* a woven or knitted stocking

جوزا *jäwza*, *s.* the third month in the Turki solar year

جوزه *jòzä*, *s.* table

جوما see جمه

جهان *ǰą̈hā́n*, *s.* the world

جیکده *ǰigdä*, *s.* oleaster

جینک *ǰiñ*, *s.* a Chinese pound (= 560 g)

جیویلداماق *ǰivíldamą́q*, *v. i.* to twitter

چ

چ *čim*, the seventh letter of the alphabet. If used in chronograms it has the same value as ج

چاپسان *čapsán*, *a.* speedy, swift

چاپماق *čàpmą́q*, *v. t.* to strike with a cutting instrument; to smear on

چاپماق *čapmą́q*, *v. i.* to gallop

چاچ see ساچ

چاچماق see ساچماق

چادر *čäder*, *s.* tent

چارپای *čarpay* (*čape*), *s.* a bedstead

چارلاماق *čarlamą́q*, *v. t.* to reconnoitre, to inspect

چارک *čàräk*, *s.* a weight = 8: 96 kg; a quarter (with regard to long measure)

چارلامچی *čarlamčį*, *s.* inspector

چاروزه *čarozą̈*, *s.* small carpet the length of a bed

چاروق *čàrúq*, *s.* a light boot to be fixed round the ancle-joint by a string

چاغ *čaγ*, *s.* account, time, occasion

چاغ *čą̈γ*, *interj.* (used in driving away a dog)

چاغلاماق *čaγlamą́q*, *v. t.* to make out, to reckon

چاقا *čaqa*, *s.* a copper coin; a wound

چالا *čala*, *a.* incomplete, unperfect

چالما *čalma*, *s.* a clod

چالماق *čalmą́q*, *v. t.* to play (an instrument)

چامغور *čamγǫr*, *s.* turnip

چاناق see چناق

چاودار صندوق *čavadār-s̱anduq*, *s.* a large box, bunker

چای *čay*, *s.* tea

چای چینی *čay-čine*, *s.* a tea-cup

چای کون see چوکون

چای ناک *čaynek*, *s.* a tea-pot

چایناماق *čą̈ynamą́q*, *v. t.* to masticate, to champ

چبین see چیبین

چپ *čäp*, *a.* left

چپان *čàpan*, *s.* a coat

چراغ *čerā́γ*, *s.* lamp

چراغ پایه *čerā́γ-payä*, *s.* a stand for the lamp

چرایلیغلیق *čį̊ráylį̊γlį̊q*, *s.* beauty

چرایلیق *čį̊raylį̊q*, *a.* beautiful, handsome, nice

چرخ *čarχ* (*čāq*), *s.* wheel, a spinning-wheel

چرم *čą̈rm*, *s.* the sole of a shoe

چرنده *čärändä*. *a.*, *s.* herbivorous: a herbivore

چریک *čirik*, *s.* a Chinese soldier

چقا *čaqā́*, *s.* ward, district (in the country)

چقماق *čį̊qmą́q*, *v. i.* to go out, to come forth

چقیب قالماق *čį̊qį̊p qàlmą́q*, *v. i.* turn out (to be)

چکتکو *čikätkụ*, *s.* a cricket

چکسه *čèksä*, *s.* the sixteenth part of a چارک

چکماک *čekmắk*. *v. t.* to smoke

چکمن *čekmän*, *s.* a kind of coarse cotton-stuff

چکه *čekä*, *s.* temple

چلک *čilắk*, *s.* a tin-pail

چلیم *čilim*, *s.* waterpipe

چمچلاق *čimčiláq*, *s.* the little finger

چنار *činắr*, *s.* the Indian plane-tree

چناق *čanáq*, *s.* the funnel-shaped feeder by which the grain is poured down into a mill

چنگاک *čañgắk*. *s.* a striking with the fingertips and the nails

چنگل *čäñgäl*, *s.* a fork; a handful

چوپ *čọp*, *s.* pieces of dough boiled in water

چوجاش *čọjaš*, *s.* a can for boiling water

چوچوک بویه *čụčụk-boya*, *s.* the liquorice plant

چوجه *čüjä*, *s.* chicken

چوچکورماک see توچکورماک

چورگولتاک *čọ(r)gụltmắk*, *v. caus.* to cause to go round

چورگولماک *čọ(r)gụlmắk*. *v. i.* to go round, to rotate

چورولماک see چورگولماک

چوغ *čoγ*, *s.* embers, char-fire

چوقا *čoqa*, *s.* the crown of the head

چوقور *čụqúr*, *a.* deep

چوکان *čòkán*. *s.* a new-married woman who has not yet borne a child

چوگون *čògọn*, *s.* a can

چول *čöl*, *s.* desert

چولپانک *čọlpañ*, *a.* clear, bright

چولپانک یولدوز *čọlpañ-yulduz*. *s.* the morning star

چوماق *čumaq*. *s.* club

چومبل *čụmbäl*, *s.* a small thick veil that hangs down over the face

چومله *čụmựlä*, *s.* ant

چوموچ *čùmúč*, *s.* a ladle

چومبل see چونبل

چونک *čoñ*, *a.* big, great, important

چونکاماک *čụnkämắk*, *v. t.* to cover up with blankets

چونک انا *čoñ ana*, *s.* grandmother

چونک دادا *čoñ dada*, *s.* grandfather

چونکلوق *čoñloq*, *s.* bigness, measure. greatness

چونکه *čùnki*, *conj.* because, for

چهارشنبه *ča(r)šắnbä*, *s.* Wednesday

چیان *čiyan*, *s.* scorpion

چیبین *čibín*, *s.* a fly

چیت *čit*, *s.* chintz, calico

چیچاک *čičắk*, *s.* flower (on a fruit-tree); smallpox

چیچاکلاماک *čičắklämắk*, *v. i.* to bud, to bloom

چیرایلیق see چیرایلیق

چیرلاماق *čirlamúq*. *v. t.*, *i.* to call. to summon

چیزه *čìzä*, *s.* a Chinese long measure (foot)

چیلابچه *čilábčä*. *s.* a disk-shaped basin for hand-washing

چیم *čim*, *s.* (takes hard endings) sod, grass

چینار *činár*, see چنار

چیناماق *činamáq*, *v. i.* to neigh

چینک *čiñ*, *a.* strong, light, firm

چینک سی *čiñ-säy*, *s.* celery

چینی *čine*, *s.* a china cup, cup; porcelain

ح

ح *ḳä* (*ḳa*). the eighth letter of the alphabet. It represents the number 8

حاجت *ḳājät*, *s.* a need, want

حاجی *ḳaji*, *s.* a pilgrim (used as a title)

حارماق *ḳarmáq*, *v. i.* to get tired

حاشا *ḳāšä*, *interj.* "God forbid!"

حاضر *ḳazer*, *a.*, *adv.* present; at once

حاکم *ḳākim*, *s.* a judge

حالا *ḳála* (*héle*), *adv.* just now, at once

حامله *ḳāmilä*, *a.* pregnant

حانکی ایاق *ḳañgi ayaq*, *s.* a wooden bowl

حایداب ایتماک *ḳäydäp etmák* (*ḳäydävätmäk*), *v. t.* to be about to drive away

حایداماک *ḳäydämák*, see هایداماک

حجره *ḳujrä*, *s.* a chamber, a cell (in a school or an inn only)

حرام *ḳarām*, *a.* unlowful, unclean

حرامزاده *ḳarāmzádä*, *s.* knave, villain, rascal

حرف *ḳärf*, *s.* a letter (of the alphabet)

حرکت *ḳärákät*, *s.* motion, act

حرمت *ḳurmät*, *s.* respect, veneration

حرم خانه *ḳäräm-χánä*, *s.* harem

حساب *ḳäsáb* (*ḳisáb*), *s.* account, computation

حساب قیلماق *ḳäsáb qilmáq*, *v. i.* to reckon, to calculate

حصّه *ḳässä*, *s.* part, share

حضرت *ḳäzrät*, *s.* an exalted personage, the holy

حق *ḳäq*, *s.* The True One (God), truth. justice

حقیر *ḳäqīr*, *a.* mean

حقیقت *ḳäqiqät*, *s.* truth

حکایت *ḳikäyät*, *s.* a telling. a story

حکم *ḳukm*, *s.* a judicial decision, commandment

حلال *ḳälāl*, *a.* lawful, legal, permitted

حلقه *ḳalqä*, *s.* loop, ring

حلقه اورماق *ḳalqä ùrmáq*, *v. comp.* to form a loop

حلوا *ḳalva*, *s.* a kind of sweet pudding

حمام *ḳamám*, *s.* bath

حمد *ḳämd*, *s.* praise, praise and glory (to God)

حمک نان *ḳamäk-nan*, *s.* a big thin cake

حمل *ḳämal*, *s.* the first month in the Turki Solar year

حوا *ḳäwä*, *N. P.* Eve

حواریون *ḳäwáriyún*, *s.* (Arabic pl.) disciples (to a prophet)

حوت *ḳut*, *s.* the twelfth month in the Turki Solar year

حوی *ḳuy*, *interj.* look here! halloo!

حویلی *ḳoyli*, *s.* court-yard, house

حیال بولماق *ḳayāl bòlmáq*, *v. i.* to be late

حیران *ḳeyrán*, *a.* astonished

حیله *ḳilä*, *s.* an artifice, a trick

حیوان *häyván*, *s.* animal

حیوانات *ḳäyvānät*, *s.* (Arabic pl.) animals

خ

خ *χä* (*χā*). the ninth letter in the alphabet. In chronograms it represents the number 600

خاتمه *χātime* (*χätmä*), *s.* issue, a concluding paragraph in a speech or a writing

خاتون *χàtụn*, *s.* woman, wife

خاسه *χàsä*. *s.* white calico

خاص *χās*, *a.* special, pure, unmixed

خاطر *χātịr*, *s.* thought, memory, mind

خال *χal*, *s.* a mole, a tattoo

خالته *χàltạ*. *s.* bag, purse

خالص *χālis*. *a.* pure, unmixed

خالق *χāliq*, *s.* the Creator (God)

خالی *χali*, *s.*, *a.* empty, vacant

خام *χam*, *s.* a coarse cotton-stuff

خام *χam*, *a.* raw, unripe, not trained

خام خشت *χam-χịšt*. *s.* sun-dried bricks

خان *χan*, *s.* title affixed to women's names (= miss); used in the same manner for men amongst the Afghan and Kashmir people

خانه *χānä*. *s.* house

خبر *χäbär*, *s.* information, news

خبردار *χäbär-dār*, *a.* aware, informed

ختن *χotän*, *N.P.* a town in Eastern Turkestan

ختنه *χätnä*, *s.* circumcision

خجالت *χäjjälät*, *s.* shame, the feeling of shame

خدا *χudā*, *s.* God

خدای تعالی *χudāị t'äāla*, God, may He be exalted!

خداوند *χudāvänd*, *s.* Lord

خدمت *χäδmät*, *s.* service, employment

خدمتکار *χäδmätkār*, *s.* a servant

خراب *χärāb*. *a.* spoiled, ruined

خراجت *χärājät*. *s.* expenses

خرمان *χịrmạn*, *s.* a heap of thrashed grain in the field; the thrashing-place

خروس *χóroṣ*, *s.* cock

خریدار *χäridār*. *s.* customer, purchaser

خزینه *χäzínä*, *s.* treasure; treasury

خسته *χästä*. *a.*, *s.* fatigued, ill; an invalid

خشت *χịšt* (*qịš*). *s.* brick

خشتچی *χịštčị*, *s.* brickmaker

خط *χät*, *s.* letter, writing

خطا *χätā*, *s.* mistake, fault

خطای *χịtáy*, *s.* a Chinese

خطایچی *χịtáyčä*, *s.*, *adv.* the Chinese language; in Chinese fashion

خطای شوخلهسی *χịtay šọχläsị*, *s.* Japanese lanternvine

خطای گل *χịtay-gụl*, *s.* the China aster

خفتن *χuftän*. *s.* sleeping-time

خفه *χafä* (*χapa*), *a.* angry: sorry

خفهلیق *χafalịq*. *s.* anger: sorrow

خل *χịl*, *s.* sort

خلاص *χälās*, *s.* the finishing (of a thing)

خلایق *χälāyịq*, *s.* (Arabic pl. of خلیقه) people

خلفه *χälfä*, *s.* a friar, a monk

خلق *χälq* (*χäq*). *s.* people, crowd of people

خلوت *χälvät*, *s.* solitude, a private (place)

خما *χùma*, *N. P.* a woman's name

خمار *χumár*, *s.* desire, lust

خمدان *χumdán*, *s.* a brick-kiln, a potter's kiln

خمره *χomrä*, *s.* an earthen pot, pitcher

خمير *χämir*, *s.* dough

خمير ترش *χämir-trúš*, *s.* leaven

خواجه *χojä*, *s.* the master of a household; a descendent from Muhammed

خوان *χon*, *s.* a wooden tray on short legs

خواهش *χwaḥiš* (*χaḥiš*), *s.* wish, desire

خواهلاماق *χwaḥlamáq* (*χalamaq*), *v. t.* to desire, to wish for

خوب *χub*, *interj.* all right! very well!

خوجه see خواجه

خوخه تيكان *χoχa-tikän*, *s.* a curled thistle

خود *χod*, *s.* self; just, quite

خوراز *χoráz*, *s.* a cock

خورجين *χorjin*, *s.* a saddle-bag

خورسند *χorsänd*, *a.* glad, happy

خوش *χoš*, *a.* glad, happy, contented, thankful

خوش *χoš*, *interj.* good-bye!

خوشا *χošá*, *interj.* happy! blessed!

خومرا *χomra*, *s.* a pitcher (often خمره)

خون *χun*, *s.* blood; menses

خونگان *χoñgán*, *s.* cucumber

خوی *χuy*, *s.* habit, bad habit, obstinacy

خيال *χiál*, *s.* thought, imagination

خيال قيلماق *χiál qilmáq*, *v. i.* to think, to fancy

خيانت *χiánät*, *s.*, *a.* treacherousness; treacherous

خيخاراماق *χíχaramáq*, *v. i.* to speak with a hoarse voice

خير *χir* (*χäy(r)*), *interj.* good! well! very well!

خيرى احسان *χäyri ehsán*, *s.* a beneficial, good action

خيلى *χili*, *adv.* rather, very

خينه‌گل *χinä-gul*, *s.* garden balsam

د

د *dāl*, the tenth letter of the alphabet. Its numerical value is 4

دابا *daba*, *s.* the fruit of the tamarisk

دابالاماق *dabalamáq*, *v. t.* to dye with "*daba*"

داپ *dap*, *s.* a tambourine

داچن *dàčén*, *s.* a copper coin with a hole punched in it (cash)

دادا *dàda*, *s.* papa, dad

دادا‌كا *dàdaká*, *s.* daddy

دادو *dadu*, *s.* horse-bean

دار *dar*, *s.* gallows, cross

دارباز *darbaz* (*dawaz*), *s.* rope-walker

دارو *dáru*, *s.* medicine, spice

داروخانه *dáru-χänä*, *s.* drug-store, dispensary

داستان *dāstān*, *s.* tale, anecdote

داشقال *dašqál*, *s.* slag, dross

داغ *daγ*, *s.* mole; scar of a burn

داف *daf* (*dap*) see داپ

داک *dak*, *s.* post, mail

داکچی *dàkči*, *s.* postman

داکه *dàke*, *s.* muslin, gauze

دامّلا *dāmọlla*, *s.* learned man, scholar

دانا *dana*, *a.* learned, wise

دانشمند *dānišmänd*, *a.*, *s.* wise; wise man

دانه *dànä*, *s.* grain, piece

دوان *daván*, *s.* a mountain pass

داود *dawud*, *N. P.* David

دایه *dàyä*, *s.* an attendant by Chinese officials

دبسه‌ماک *debsämäk* see دیپساماک

دخل *dą̈χl*, *s.* interference, hindrance

دربند *därbänd*, *s.*, *a.* a defile; in bonds, chained

درحال *därḱā́l*, *adv.* at once, instantly

درخت *drą̈χt*, *s.* tree

درد *därd*, *s.* pain, suffering, grievance

دررو *dā́rro*, *adv.* instantly

درس *därs*, *s.* lecture, lesson

درکار *därkā́r*, *a.* necessary, requisite

دروازه *därvā́zä*, *s.* door, gate

دروسکه *drụ̀skä*, *s.* a small cushion to sit on

دره *därä*, *s.* valley

دریا *dą̈ryá*, *s.* river; sea

دریای شور *dą̈ryá i šór*, *s.* "the salt sea", ocean

دزمال *dą̈zmál*, *s.* a flat iron (for smoothening linen etc.)

دسترخان *dọstorχā́n* (*dọstqan*), *s.* a table-cloth (spread on the floor); also, what is placed thereupon

دسته *dästä*, *s.* a handle

دسلاب *dą̈sláp*, *s.* beginning

دشمن *dụšmän*, *s.* enemy, fiend

دشنام *däšnā́m*, *s.* reproach, abuse

دعا *d'ụ̄ā́*, *s.* prayer, invocation

دعاآی *d'ụ̄ā āy*, *s.* the seventh month in the Turki Lunar year

دعا قیلماق *d'ụ̄ā́ qịlmạ́q*, *v. i.* to pray

دعوا *d'àvá*, *s.* a suit law; quarrel

دعوت *d'ą̈vät*, *s.* a call, an invitation

دفتر *däftär*, *s.* an account-book, a note-book

دفترخانه *däftär-χā́nä*, *s.* office

دفعه *dà̈f'ą̈*, *s.* time (of repetition), turn

دفن *dà̈fn(e)*, *s.* interment

دفن قیلماق *däfn(e) qịlmạ́q*, *v. t.* to shroud, to bury

دقّت *dą̈qqą̈t*, *s.* careful attention

دقیقه *dà̈qị́ qą̈*, *s.* minute

دلال *dalál*, *s.* middleman, broker

دلبر *dilber*, *s.* a heart-captivator, close friend

دلو *dälv(ą̈)*, *s.* the eleventh month in the Turki Solar year

دم *däm*, *s.* breath, steam

دم *dụm*, *adv.* upside down

دماغ *dą̈máγ*, *s.* the nose cavity

دم الماق *däm àlmạ́q*, *v. i.* to breath, to rest for breathing

دملاماک *dämlämā́k*, *v. t.* to (cook in) steam

دنیا *dụnyá*, *s.* world, wealth

دوا *dava*, *s.* remedy, medicine

دوات *dụwät*, *s.* an inkstand

دوبورساق *dobu̱rsáq* (*dowçsáq*), the bladder

دوبه *do̱bä* (*do̱wä*), *s.* mound, hillock

دوبه‌لاماک *do̱bälämắk*, *v. t.* to heap, to pile

دوپا *dopa*, *s.* a small cap

دوتار *dutár*, *s.* a two-stringed lute

دور *du̱r*, *auxiliar verb form* is

دوراماق *doramá̱q*, *v. t.* to imitate, to mock

دوزخ *dȯ̱wzä̱χ*, *s.* hell

دوست *do̱st*, *s.* friend

دوستلوق *do̱stlo̱q*, *s.* friendship

دوستلیق see دوستلوق

دوشمن see دشمن

دوشنبه *du̱šắnbä*, *s.* Monday

دوغ *do̱γ*, *s.* sour milk mixed with water

دوکان *du̱kắn*, *s.* shop

دوکاندار *du̱kandắr*, *s.* shop-keeper

دوله see دولا

دولان *dȯ̱lán*, *N. P.* the country along the Yarkand River N. N. E. of Yarkand; also, the inhabitants of Dolan

دولت *do̱wlät*, *s.* wealth; Government

دولتمند *do̱wlätmắnd*, *a.* wealthy

دوله *dolä*, *s.* the back part of the shoulder, the shoulder-blade

دومباق *dumbá̱q*, *s.* a drum

دونک *du̱ñ*, *a.* shallow; rising

دهقان *di̱hqán*, *s.* farmer, peasant

دیپساماک *depsämắk*, *v. t.* to tread (upon), to trample

دیدار *dīdắr*, *s.*, *a.* face, interview; visible

دیساکچی *desắkči*, *s.* a night-watchman

دیماک *dèmắk*, *v. t.* to say

دین *dīn*, *s.* religion

دیندار *dīndắr*, *a.* religious

دیوانه *divánä*, *s.* beggar

دیوه *dīvä*, *s.* a demon

ذ

ذ *ðāl*, the eleventh letter of the alphabet. Its numerical value is 700

ذکر *ði̱kr*, *s.* remembrance, a blessing

ذوالحجه *ðulḥä̱jä*, *s.* the name of the 12th month of the Arabic Lunar year

ذوالقعد *ðulq'ä̱dä*, *s.* the name of the 11th month in the Arabic Lunar year

ذهن *ðähn*, *s.* mind, memory

ر

ر *re*, the twelfth letter of the alphabet. In chronograms it has the value of 200

راحت *rāḥä̱t*, *s.* rest, repose, comfort

راست *rast*, *a.* right, correct; certain

راستلاماق *rastlamá̱q*, *v. t.* to set right, to set in order, to prepare

راضی *rāzi̱*, *a.* satisfied, content

رافضی *rāfi̱zi̱*, *s.* a heretic (used by the Sunnites as a libellous name for the Shia sect)

راوی *rāvi*, *s.* a narrator

رب *rä̱b(b)*, *s.* Lord

رباب *räbáb*, *s.* a kind of mandoline

رباط *rabáṭ* (*rawát*), *s.* house of rest, inn

رُبع *rụb'ạ*, *s.* a quarter

ربيع الاول *räbī'ulạ̈vạ̈l*, *s.* the 3rd month of the Arabic Lunar year

ربيع الثانى *räbī'ulḥạ̈ni*, *s.* the 4th month of the Arabic Lunar year

رجب *räjạ̈b*, *s.* name of the 7th month of the Arabic Lunar year

رحم *rạ̈ḥm*, *s.* pity, mercy

رحم *rạ̈ḥm*, *s.* the uterus

رحمت *rạ̈ḥmät*, *s.* mercy, compassion

رحمتليک *rạ̈ḥmätlïk*, *a.* merciful

رخت *rạ̈χt*, *s.* leather

رخصت *roχsạ̈t*, *s.* permission, leave

رد قيلماق *räd qïlmáq*, *v. t.* to reject, to refuse

رزق *rïzq*, *s.* the necessaries of life, food

رسالت *risälät*, *s.* the quality and functions of an apostle

رسل *rusul*, *s.* (Arabic pl. of رسول)

رسوا قيلماق *räsvá qïlmáq*, *v. t.* to disgrace, to dishonour

رسول *räsụ́l*, *s.* apostle, apostle and prophet

رسم *räsm*, *s.* a practice, custom, habit

رضا *rïzá*, *s.* a being willing, approval

رغبت *rạ̈χbät*, *s.* a desire, a wish for something

رفتار *räftär*, *s.* mode of walking; conduct

رفتار قيلماق *räftär qïlmáq*, *v. i.* to behave

رقم *ruqm*, *s.* figure, numeral

رمّال *rämmál*, *s.* augur

رمضان *rạ̈mazān*, *s.* name of the 9th month of the Arabic Lunar year

رنده *rändä*, *s.* a joiner's plane

رنده سالماق *rändä sàlmáq*, *v. t.* to plane

رنک *räṅ*, *s.* colour; paint

رنکارنک *räṅgà räṅ*, *a.* of various colours

رنک رنک see نکارنک

رو *ro*, *s.* zink

رواق *raváq*, *s.* a portico

روان *rävạ̄n*, *a.* easily going, current

روايت *rävạ̄yät*, *s.* tradition, a telling

روبرو *rụ-bä-rụ́*, *a.* face to face

روح *rūḥ*, *s.* spirit, soul

روحانى *rūḥạ́ni*, *a.* spiritual

روزنامه *ruz-nạ́mä*, *s.* diary, newspaper, calendar

روزه *rōzä*, *s.* a fast, a fasting

روزه آى *rōze āy*, *s.* name of the 9th month of the Turki Lunar year

روزه توتماق *rōzä tutmáq*, *v. i.* to fast

روشن *rọ̄šän*, *a.* bright, clearly visible; evident

روم *rum*, *s.* the Ottoman Empire

رومال *roṃal*, *s.* a towel for wiping the face

ريا *riā*, *s.* hypocrisy

ريحان *reyḥạ́n*, *s.* the sweet basil(?)

ريده *redä*, *s.* the globular elm

ريوند *rïvạ́nd*, *s.* rhubarb

رئيس *re'ïs* (some mollas write رايس), *s.* the title of one of the members of the Muhammedan council; his special duty is to control the weight and measure

ز

ز *ze*, the thirteenth letter of the alphabet. It has the numerical value of 7

زادی *zādḭ̄*, *adv.* by no means, not at all

زاغرا *zàγra*. *s.* maize-bread

زاک *zak*, *s.* iron vitriol

زاکون *zakṓn*, *s.* law

زانکلا *zañla*. *s.* a catching with words, puzzler

زانک‌لیق *zañlḭq*, *s.* foolery, buffoonery

زانک‌لیق قیلماق *zañlḭq qḭlmáq*. *v. t.* to make a fool of

زاود *zạwud*. *s.* fabric, factory

زاهد *zāhid*, *s.* an ascetic, a religious man

زبان *zäbā̆n*. *s.* language, dialect

زبور *zäbū̆r*. *s.* the book of Psalms of David

زبون *zặbun*. *a.* weak, poor, ill

زحمت *zặḥmät*, *s.* pain, trouble

زخم *zặχm*, *s.* wound, bruise

زراعت *zärā'ặt*, *s.* agriculture

زردک *za(r)däk*, *s.* carrot

زردوال *zärdevál*, *s.* hangings for the lower parts of the walls in a room

زرگر *zärgür*, *s.* goldsmith

زغیر *zḭγḭr*, *s.* flax

زغیر اوروغی *zḭγḭr urwγ́*, *s.* linseed

زکات *zäkā̆t*, *s.* alms, the part of property set apart as God's due

زکام *zụkám*, *s.* cold in the head, catarrh

زمان *zämā̆n*. *s.* time, age

زمچی *zämči*, *s.* alum

زمستان *zemistān*, *s.* winter

زمین *zemṓn*, *s.* the dry land, earth, soil

زنا *zinā̆*, *s.* adultery, fornication

زنا قیلماق *zinā qḭlmáq*. *v. i.* to commit adultery

زنبیل *zänbil*, *s.* a barrow with basket work between the bars

زنجبیل *zänǰebil*. *s.* ginger

زنجیر *zänǰir*, *s.* a chain

زندان *zindān*, *s.* dungeon

زنک *zäñ*, *s.* rust; a bell

زنکی *zäñ(g)i*. *s.* negro

زور *zor*, *s.* force, violence

زورلاماق *zorlamáq*, *v. t.* to force (to). to use violence (to)

زورلوق *zorloq*, *s.* force, violence

زی *zäy*, *s.* damp

زیاده *ziā̆dä*, *adv.* much, too much

زیان *ziā̆n*, *s.* damage, loss

زیتون یاغی *zeytụn-yặγḭ*, *s.* olive oil

زیریکماک *zerikmā̆k*, *v. i.* to be wearied

زیلچه *zilčā̆*, *s.* carpet ("Turkish")

س

س *sin*, the fifteenth letter of the alphabet. It has the numerical value of 60

سا *sā*. *s.* a kit, a harrier

سابون *sạbún*, *s.* soap

ساپ *sap*, *s.* the handle (of an axe, spade, etc.)

ساپقسی گول *sapáqsi-gul*, *s.* holly-hock

ساتما *satmä*, *s.* a bower

ساتماق *satmáq*, *v. t.* to sell

ساتیب الماق *satip almáq*, *v. t.* to buy

ساچ *sač*, *s.* hair

ساچقان *sačqán*, *s.* rat, mouse

ساچماق *sačmáq*, *v. t.* to sow, to scatter

سا see سار

ساراماق *saramáq*, *v. i.* to sing (said of birds)

سارانک *saráñ*, *a.* mad, insane

سارغرماق *sar(i)yarmáq*, *v. i.* to become yellow

ساریغ see ساریق

ساریغارماق see سارغرماق

ساریق *sáriq*, *a.* yellow

ساعت *sa'át*, *s.* hour; clock, watch

ساعتساز *sa'átsáz*, *s.* watch-maker

ساغره see ساغرا

ساغماق *sáγmáq*, *v. t.* to milk

ساغینماق *sáγinmáq*, *v. t.* to yearn (for), to long (for)

ساق *saq*, *a.* healthy; unbroken

ساقایماق *saqáimáq*, *v. i.* to become well

ساقلاماق *saqlamáq*, *v. t.* to keep, to preserve

سالتانک *saltañ*, *a.* unloaded

سالجی *saljí*, *s.* a tick

سالقین *salqin*, *a.* cool, refreshing

سالماق *sálmáq*, *v. t.* to throw, to put (in)

سامساق *samsáq*, *s.* garlic

سامسو *samsu*, *s.* a kind of bread with meat in

ساناماق *sanamáq*, *v. t.* to count

سانک *sañ*, *s.* barn, magazine

ساوق *sáwuq* (*sowáq*), *a.* cold

سایه *sāyä*, *s.* shadow, shade

سبب *säbáb*, *s.* cause, reason

سبد *säbád* (*sövát*), *s.* basket

سبزه *säbzä*, *s.* carrots

سبق *sabaq*, *s.* lesson

سپاه *säpáh*, *s.* soldier

سپورگی *süpürgi* (*süpürgä*), *s.* the broom-plant; a broom

سپورماک *süpürmák*, *v. t.* to sweep

سچقان *sačqan*, *s.* mouse, rat

سحر *sälkár*, *s. a.* the dawn; early

سده *sedä*, *s.* the globular elm

سر *sär(r)*, *s.* the weight of 10 *miθqál* = 35 gram; a silver coin equal to 16 *tangas*

سر *sir*, *s.* painting, glazing

سرّ *sirr*, *s.* a secret

سرانجام *seränjám* (*serämján*), *s.* a whole set of necessaries or tools

سرانک see سارانک

سرای *säráy*, *s.* inn; the parlour in a private house

سرای بان *säráy-bán*, *s.* inn-keeper

سرت *sä(r)t*, *a.* ugly

سرتراش *särtäráš*, *s.* shaver, barber

سرچی *sirči*, *s.* painter

سرساب باقماق *särsap bàqmáq*, *v. i.* } to investigate

سرساب سالماق *särsap sálmáq*, *v. i.* }

سرطان *särẹṭă̄n*, *s.* name of the fourth month of the Turki Solar year

سرکه *sirkä*, *s.* vinegar

سرلاماق *sịrlamạ́q*, *v. t.* to paint

سریغ *sạ̈rịγ*, *a.* yellow

سریغ قوچقاچ *sạ̈rịγ qučqáč*, *s.* the red-headed bunting

سریغ گل *sạ̈rịγ-gụl*, *s.* a yellow rose

سریغ ایشاک *sạ̈rịγ-išäk*, *s.* scorpion

سزا *sezä̆*, *s.* a merited reward, punishment

سست *sụst*. *a.* weak, drowsy, lazy

سسیق *sạ̈sịq*, *a.* rotten, corrupted

سسیماق *sạ̈sịmáq*, *v. i.* to rot, to decay, to putrefy

سعی *säy(e)*, *s.* an effort, an endeavor

سعید *s'ạ̈ïd*, *N. P.* name of men

سغز *sạ̈γịz*, *s.* a kind of fine clay used for plaster

سغزخان *sạ̈γịz-ɣặn*, *s.* magpie

سغزغان *sạ̈γịz-γān* see سغزخان

سفر *sə̀fär* (*säpär*), *s.* journey, travel; time

سفورگی see سپورگی

سفیل *säfil* (*sə̀pil*), *s.* the wall of a town

سقال *saqal*. *s.* beard

ساقایماق see سقایماق

سقمونیا *saqmuniạ̈*, *s.* scammony

سکز *sə̀kiz*, *num.* eight

سکزنجی *sə̀kizịnji*, *num.* eighth

سکسان *sə̀ksän*, *num.* eighty

سکسان پوت *säksänpút*, *s.* a myriapod

سکساننجی *sə̀ksänịnji*, *num.* eightieth

سلام *sälă̄m*, *s.*, *interj.* safety, peace; "goodday"!

سلامت *sälāmät*, *s.*, *adv.*, safety, in peace, well

سلامتلیک *sälāmätlik*, *s.* a state of peace

سلام قیلماق *sälă̄m qilmáq*. *v. i.* to salute

سلطان *sụlṭă̄n*, *s.* a sultan, sovereign, ruler

سلطنت *salṭă̄nă̄t*, *s.* reign, sway; empire

سلّه *sellä*, *s.* turban

سمان *samán*, *s.* (wheat-) straw

سماور *sämavár*. *s.* a samovar; "tea-room"

سمز *semịz*, *a.* fat. stout

سن *sän*, *pr.* thou

سنا *sană̆*, *s.* senna-leaves

سنبله *sụnbụle*, *s.* name of the sixth month of the Turki Solar year

سندل *sändäl*, *s.* anvil

سنکسار قیلماق *sänksă̆r qilmáq*, *v. t.* to stone (kill)

سنکل *sìñịl*, *s.* sister (younger-)

سنکیا *sänkiá*, *s.* arsenic

سنی *sụnni*, *s.* a Muhammedan sect (orthodox)

سو *su*. *s.* water

سوال *suă̆l*, *s.* question

سوپه see سوفی

سوت *sụt*, *s.* milk

سوتلوک *sùtlụk*, *a.* milk-producing

سوتلوک اوت *sụtlụ̆k-ot*, *s.* a sow-thistle

سودا *sodä*, *s.* trade, commerce

سوداگر *sodegă̆r*, *s.* merchant, trader

سوداگر چیلیک *sodegär čịlik*, *s.* the occupation of a trader

سوراغ *soráγ*, *s.* trial of a criminal

سوراغچی *soraγčï*, *s.* a questioner (in court)

سوراق *soráq*, *s.* see سوراغ

سوراماق *sòramáq*, *v. t.* to ask, to question; to rule

سورتماک *surtmák*, *v. t.* to smear, to wipe

سورکماک *surkmák*, *v. t.* to rub (against)

سورگو *surgu*, *s.*, *a.* aperient

سورماق *sormáq*, *v. t.* to ask (see سوراماق)

سورماک *surmák*, *v. i.* to be purged

سورنای (سورنی) *surnáy*, *s.* a clarinet

سورون *sörun*, *a.* cool

سوز *söz*, *s.* word

سوزاک *suzák* (*suzenák*), *s.* gonorrhoea

سوزلاماک *sözlämák*, *v. i.* to speak, to talk

سوزماک *suzmák*, *v. t.* to strain, to filter

سوزمه *sozma*, *s.* a big bowl

سوزوک *suzuk*, *a.* clear, pure

سوسن *sosän*, *s.* a lily

سوغا *soγa*, *s.* a water-pail

سوغارماق *soγarmáq*, *v. t.* to water (an animal or a plant)

سوغاق see ساوق

سوغورماق *soγurmáq*, *v. t.* to draw out (a sword from the scabbard, or a stick from a faggot)

سوفی *sofi* (*sopi*), *s.* the Indian Oriole

سوقا *soqá*, *s.* an instrument for rice-shelling

سوقاش *soqáš*, *s.* a fighting

سوقاشماق *soqašmáq*, *v. recip.* to fight

سوقماق *soqmáq*, *v. t.* to strike, to dash, to pound

سوقوشماق see سوقاشماق

سوگت *sugät*. *s.* a willow

سوگت گل *sugät-gul*, *s.* rose-bay

سوگل *sögäl*, *s.* a wart

سولاما نان *sulama-nán*, *s.* a loaf smeared with milk

سوم *sum*, *s.* rouble

سوندوک *sunduk*, *s.* the common wagtail

سونک *suñ*, *s.* inch

سونک *soñ*, *s.* rectum, anus

سونکاک *suñäk*, *s.* bone

سونک پیاز *soñ-piáz*, *s.* leek

سویکانماک *sujkänmák*, *v. refl.* to rub one's self; to force one's self upon another

سویماق *soymáq*, *v. t.* to skin, to peel, to pare

سویماک *söymák*, *v. t.* to kiss

سویوق *suyuq*. *a.* watery, liquid

سویوق آش *suyuq-āš*, *s.* a soup containing long, narrow pieces of dough

سویونماک *söyunmák*, *v. refl.* to be pleased, to be happy

سه‌شنبه *seišänbä*, *s.* Tuesday

سهی *sähi*, *a.* straight, proper

سی *säy*, *s.* vegetables, salad

سیاه *siáh*, *s. a.* ink; black

سیخ *siχ*, *s.* spit, skewer

سی‌خانه *säy-χānä*, *s.* cabbage-patch, kitchen-garden; the head of a water-pipe

سیدوک *siduk* (*sudúk*), *s.* urine

سیرکا see سرکا

سیریما صندوق *sirema ṣandọq*, *s.* a chest of drawers

سیز *siz*, *pr.* you

سیزماق *sịzmạ́q*, *v. t.* to draw, to portray

سیل *sạ̈ịl*, *s.* torrent, flood

سیلاماق *sịlamạ́q*, *v. t.* to caress, to stroke

سیلیق *sịlịq*, *a.* smooth, even

سیم *sim*, *s.* wire: telegraph

سیماب *simab*, *s.* mercury

سیماک *sìmắk*, *v. i.* to make water

سیم خانه *sim-χắnä*, *s.* telegraph-office

سیم قاقماق *sim qaqmạ́q*, *v. t.* to telegraph

سین see سن

سیناش *sịnáš*, *s.* try, tryal, probation

سیناماق *sịnamạ́q*, *v. t.* to try, to test

سیندورماق *sịndụrmạ́q*, *v. caus.* to cause to break

سینماق *sịnmạ́q*, *v. i.* to break, to become broken

سیه *sìä*, *s.* ink

سی یو *säy-yụ*, *s.* potato

ش

ش *šin*, the sixteenth letter of the alphabet. In chronograms it has the value of 300

شاب *šab* (*šap*), *s.* a straight sword

شاتو } see شوتی
شاتی }

شاخ *šaχ*, *s.* branch

شاخابچی *šaχabčị*, *s.* tributary river, brook

شاگرد *šāgerd*, *s.* pupil, disciple

شال *šal*, *s.* rice (growing) the unshelled rice-grain

شال *šal*, *s.* a wooden plank; the Chinese "neck-collar"

شال تارتماق *šal tartmạ́q*, *v. comp.* to saw plank

شالتاق *šaltaq*, *s.* stains, spots

شام *šam*, *s.* evening

شامع *šam'*, *s.* candle

شامع دان *šām'dắn*, *s.* candle stick

شاه *šāh*, *s.* a monarch

شاهد *šāhid*, *s.* a witness

شایع *šāy'*, *a.* divulged, commonly known

شب پرّک *šäb-pärrắk*, *s.* a bat

شبنم *šäbnäm*, *s.* dew

شبو *šụbù*, *pr.* this, this (same)

شراب *šạ̈rắb*, *s.* wine

شراب خور *šạ̈rāb-χọ́r*, *s.* a drunkard

شرمنده *šärmändä*, *a.* who blushes with shame or diffidence

شریره *šerirä* (*šiä*), *s.* a table with short legs

شریعت *šeri'ạ̈́t*, *s.* law (especially, the divine laws)

شریف *šerī́f*, *a.* noble, sacred

شریک *šerik*, *s.* partner, companion

شدیشاب *šedišáp*, *s.* a sheet (blanket)

ششماک *šešmắk*, *v. t.* to tie up, to undo

شطرنج *šạ̈ṭränǰ*, *s.* the game of chess

شعبان *š'abān*, *s.* name of the eighth month in the Arabic Lunar year

شعر *š'ir*, *s.* poetry, verse

شعله *š'oḷä*, *s.* brilliancy, reflex, light

شفا *šaf'ā*, *s.* a restoring to health; health

شفا خانه *šafā-χānä*, *s.* a hospital

شفتالو *šaftalu* (*šaptoḷ*), *s.* peach

شک *šäk*, *s.* doubt

شکار *šikār*, *s.* shooting, hunting

شکار قیلماق *šikār qïlmáq*, *v. t.* to hunt, to go out shooting

شکال *šäkal*, *s.* a nut-shell

شکر *šükr*, *s.* gratitude (to God)

شکر *šäkär*, *s.* caster-sugar

شکر ایتماق *šükr äytmáq*, *v. i.* to express gratitude, to thank

شکر قیلماق *šükr qïlmáq*, *v. i.* to express gratitude, to thank

شلم *šïlïm*, *s.* paste

شمال *šämāl*, *s.* wind; the north

شمشیر *šämšir*, *s.* a sword

شنبه *šänbä*, *s.* Saturday

شنه *šinä*, *s.* a wedge

شو *šo*, *pr.* this

شوال *šäwāl*, *s.* name of the tenth month of the Arabian Lunar year

شوتی *šòtä*, *s.* a ladder

شوخله *šoχla*, *s.* tomato

شور *šor*, *a.*, *s.* bitter, salt; a white efflorescence on the ground

شوربا *šòrba*, *s.* soup, broth

شور دریا *šor-dāryá*, *s.* main sea

شوره *šorä*, *s.* potassic nitrate

شوک *šuk*, *interj.*, *a.* be quiet! silent

شول *šoḷ*, *pr.* this, that (here)

شوم *šum*, *a.* unlucky, unfortunate

شونچه *šuṇčä*, *a.*, *adv.* that amount or extent

شونداغ *šuṇdáγ*, *a.*, *adv.* like that, so, such

شونداغچه *šuṇdáγčä*, *a.*, *adv.* an amount or extent like that (this)

شونقار *šunqár*, *s.* a kind of falcon

شویلا *šoyla*, *s.* rice-water, a soft rice-porrige

شوینه *šòyunä*, *s.* string; string of 500 red cash

شهادت *šähādät*, *s.* testimony, evidence; martyrdom

شهر *šähär*, *s.* town, city

شهرت *šörät*, *s.* fame, report

شهوت *šähvät*, *s.* lust

شیخ *šeyγ*, *s.* an elder, head of a religious community

شیر *šīr*, *s.* a lion

شیرنه *širnä*, *s.* syrup

شیرین *širín*, *a.* sweet

شیشه *šišä*, *s.* glass; a bottle

شیطان *šèyṭán*, *s.* Satan

شیطان تیره *šèyṭan-tére*, *s.* moleskin

شیعه *šī'ä*, *s.* the sect of the shi'its; a follower of that sect

شینه *šinä*, see شیرنه

ص

ص *ṣat*, the seventeenth letter of the alphabet. It has the numerical value of 90

صابون *ṣabún*, *s.* soap (usually written سابون)

صاحب *ṣāḥib* (*saib*). *s.* title for an European gentleman; (for Russians the people use the word تورا *turā*)

صادق *ṣādiq*, *a.* true, faithful

صاف *ṣaf*, *a.* clear, pure, sheer

صالما *ṣalma*, *s.* a small lizard

صبح *ṣubḥ*, *s.* dawn, daybreak

صبر *ṣäbr*, *s.* patience, endurance

صبر قیلماق *ṣäbr qilmáq*. *v. i.* to be patient

صحرا *ṣäḥrà*. *s.* the country

صدف *ṣädaf* (*sädäp*), *s.* shell of mollusks; especially mother-of-pearl

صدقه *ṣädäqä*, *s.* alms; a poor-rate, canonically due for God and the poor

صرّاف *ṣärrāf*, *s.* a money-changer

صرف *ṣärf*, *s.* a spending

صغیر *ṣäγir*, *a.* small, of small esteem

صفر *ṣäfär*, *s.* name of the second month of the Arabian year

صفرا قیلماق *ṣäfra qilmáq*, *v. i.* to vomit

صفر آی *ṣäfär āy* (*säpär ay*). *s.* name of the second month of the Turki Lunar year

صفر قوشنه‌سی *ṣäfär* (*säpär*) *qošnäṣi*, *s.* name of the third month of the Turki Lunar year

صفه *ṣufä* (*ṣupa*), *s.* a raised platform for sitting on

صلح *ṣulḥ*, *s.* peace

صلح قیلماق *ṣulḥ qilmáq*. *v. i.* to make peace

صندال *ṣändäl*, *s.* a small wooden stand to put over a coalfire in the bed

صندل *ṣändäl*, *s.* sandal wood

صندوق *ṣàndúq*, *s.* chest, box, trunk

صورت *ṣòrät*, *s.* picture, figure, form

صوفی *ṣofi*, *s.* a professed devotee and ascetic

ض

ض *ẓat*, the eighteenth letter of the alphabet. Its numerical value is 800

ضامن *ẓāmin*, *s.* surety, guarantee

ضد *ẓidd*. *s.* the contrary, the opposite

ضد تورماق *ẓidd tùrmáq*, *v. i.* to resist, to oppose

ضرب *ẓärb*, *s.* multiplication

ضرب قیلماق *ẓärb qilmáq*, *v. t.* to multiplicate

ضرر *ẓärär*. *s.* harm, injury

ضرور(ی) *ẓärur*(*i*), *a.* necessary. forced

ضعیف *ẓä'i f*, *a.* weak

ضعیفلیق *ẓä'i fliq*, *s.* weakness

ضمیر *ẓämīr*, *s.* conscience

ضیافت *ẓiāfät*. *s.* entertainment. banquet

ط

ط *ṭoy* (*ṭoy*), the nineteenth letter of the alphabet. The numerical value of this letter is 9

طاباق *ṭabaq* (*ṭaváq*), *s.* a dish, a bowl

طاقچه *ṭaqčä*, *s.* a niche

طالب *ṭālib*, *a.*, *s.* desirous, seeking: student

طاناب *ṭanáp*, *s.* a square measure used in measuring gardens in the time of Yakub Beg; a string used by carpenters and tailors

طاوس *ṭawus*, *s.* peacock

طاوشقان *ṭawšqan* (*ṭòšqán*), *s.* hare

طايفه *ṭāyfä*, *s.* nation: the nation of the Chinese; also a single china-man

طبيب *ṭäbib*, *s.* a medicine-man; physician

طبيعت *ṭäbi'ät*, *s.* nature, natural disposition

طحال *ṭiḥāl* (*ṭál*), see تال

طرف *ṭäräf* (usually. *ṭäräf*). *s.* side. direction

طريق *ṭärīq*, *s.* road, manner, means

طريقه *ṭärīqä*, *s.* way, method

طعام *ṭ'ām*, *s.* food

طلا *ṭil(l)a*, *s.* a gold coin

طلاق *ṭaláq*, *s.* divorce of a wife by her husband

طلاق خط *ṭalaq-χät* *s.* a document of divorce

طلاق قيلماق *ṭaláq qilmáq*, *v. t.* to divorce

طلب *ṭälāp*, *s.* a desiring, asking

طمع *ṭam'ä*, *s.* covetousness. greed

طمع خور *ṭam'ä-χor*, *s.* a miser

طمع قيلماق *ṭam'ä qilmáq*, *v. i.* to covet

طناب see طاناب

طوطی see توطی

طول *ṭul*, *a.* widowed

طول خاتون *ṭul-χatun*, *s.* a widow

طهارت *ṭähārät*, *s.* a canonical purification of the body

طهارت الماق *ṭähārät almáq*, *v. comp.* to performe the ceremony of purification

طهارت خانه *ṭähārät-χánä*, *s.* closet

طيار *ṭeyär*. *a.* ready, swift

ظ

ظ *ẓoy* (*ẓoy*). the twentieth letter of the alphabet. It has the numerical value of 900

ظاهر *ẓāhir*, *a.* apparent; external

ظلم *ẓulm*, *s.* oppression, tyranny

ظلم تارتماق *ẓulm tartmáq*. *v. comp.* to endure oppression

ظلم قيلماق *ẓulm qilmáq*, *v. comp.* to oppress

ظهور *ẓuhūr*, *s.* appearance

ع

ع *'äyn*, the twenty-first letter of the alphabet. It has the numeral value of 70

عابد *'ābid*, *s.*, *a.* a devotee, worshipper; pious

عاجز *'ājiz*, *a.* weak. powerless, humble

عاجزلیق *'ājizlıq*, *s.* weakness

عادت *'ādät*, *s.* custom, usage, habit: menses

عادل *'ādel*, *a.* just, equitable

عاصی *'āṣı*, *s.* rebel, sinner

عاقل *'ą̈qıl*, *a.* wise, intelligent

عالم *'ālim*, *a.* learned

عالم *'àlą̈m*, *s.* the world, the universe

عالم باقی *'àläm ı̣ bàqı*, *s.* the everlasting world

عالم فانی *'àlämı̣ fànı̣*, *s.* this transitory world

عالی *'āli* (*'ą̈li*), *a.* high, exalted, sublime

عبادت *'ı̣bādät*, *s.* religious worship

عبادت خانه *'ı̣bādät-χą̈nä*, *s.* a house for worship, a church

عبادت قیلماق *'ı̣bādät qılmą̇q*, *v. comp.* to worship

عبرت *'ı̣brät*, *s.* admonition, warning

عجایب *'ą̈jāib*, *a.* wonderful, marvelous

عجایب خانه *'ą̈jāib-χą̈nä*, *s.* museum

عدالت *'ą̈dālät*, *s.* equity, justice

عداوت *'ą̈dāvät*, *s.* enmity

عدل *'ą̈dl*, *s.* justice

عذاب *'ą̈δāb*, *s.* pain, torture, torment

عذره (for Arab. عذر) *'ụδrä*, *s.* excuse, apology

عرابه *'àrą̣ba*, *s.* a cart on two very big wheels

عرابه کش *'àrą̣ba-kéš*, *s.* a driver

عرب *'ą̈räb*, *s.* an Arab; a negro

عربستان *'ą̈räbẹstą̄n*, *N. P.* Arabia

عربی *'ą̈räbi*, *s.*, *a.* the Arabic language; Arabian

عرض *'ą̈rz*, *s.* petition, complaint

عرق *'ą̈raq* (*harráq*), *s.* spirits, brandy

عزّت *'ı̣zzät*, *s.* glory, greatness, high estimation

عزّتلیک *'ı̣zzätlik*, *a.* honorable

عزرائیل *'ą̈zrā'ıl*, *N. P.* the Angel of Death

عزیز *'ą̈zīz*, *s.*, *a.* great, precious

عسکر *'ą̈skär*, *s.* an army

عسل *'ą̈säl* (*hässäl*), *s.* honey

عشق الله *'ı̣šq-àlláh*, *interj.* thank you! (lit.: love to God!)

عشق پچک *'ą̈šqụ pičą́k*, *s.* the "morning-glory"

عشور آی *'ą̈šụr āy*, *s.* name of the first month of the Turki Lunar year

عصا *'ą̈ṣą̄*, *s.* a staff

عطر *'ı̣tr* (*'ą̈tträ*), *s.* perfume

عطیه *'ą̈tı̣yä*, *s.* a gift (from a superior to an inferior)

عفو *'ą̈fọ*, *s.* pardon, forgiveness

عفو قیلماق *'ą̈fọ qılmą̇q*, *v. comp.* to forgive

عقرب *'ą̈qräb*, *s.* name of the eighth month of the Turki Solar year

عقل *'ą̈qıl*, *s.* intelligence

عقللیق *'ą̈qıllıq*, *a.* intelligent

علاج *'ılą̆j*, *s.* remedy, means

علامت *'ą̈lą̄mät*, *s.* a sign, a miracle

علت *'illät*, *s.* disease

علف *'uluf* (*hą̈lą̈p*), *s.* mash

علم *'ą̈läm*, *s.* a flag, a banner

علم *'ilm*, *s.* knowledge, science

علیه *'ą̈léy-hi*, upon, unto

علیه السلام *'ą̈léy-hi sälą́m*, *interj.* upon whom be peace! (said of any of the prophets)

عمارت *'imārät*, *s.* a building, an edifice

عمر *'ömr(e)*, *s.* life, lifetime

عمر کورماک *'ömr(e) körmäk*, *v. comp.* to live, to live the life

عمل *'ämäl*, *s.* action, work, practice

عمل قیلماق *'ämäl qilmaq*, *v. comp.* to do a work, to act

عنایت *'ināyät*, *s.* a favor, grace; kindness

عنبر *'änbär*, *s.* any fragrant thing; *N. P.* name of men

عهد *'ähäd*, *s.* agreement, pact, treaty; epoch

عهد نامه *'ähäd-nāmä*, *s.* a treaty (= document)

عیب *'äyb*, *s.* fault, shame

عیبلاماک *'äyblämäk*, *v. t.* to blame, to look upon as a fault

عید *'äyd* (*häyt*), a religious festival

عید آی *'äyd āy*, *s.* name of the tenth month of the Turki Lunar year

عید قربان *'äydi qurbān*, *s.* the festival of the sacrifices

عید قربان آی *'äyd qurban āy*, *s.* name of the twelfth month of the Turki Lunar year

عید قیلماق *'äyd* (*häyt*) *qilmaq*, *v. comp.* to make (or hold) a festival

عیدلیق *'äydliq* (*häytliq*), *s.* a present given for the sake of the festival

عیسی *'isa* (*'äysa*), *N. P.* Jesus; name of men

عیساهی *'isāhi*, *s.* Christian

عینک see آینک

غ

غ *γäyn*, the twenty-second letter of the alphabet. It has the numerical value of 1000

غاجاماق *γajamaq*, *v. t.* to gnaw

غار *γár*, *s.* a cave

غارقراماق *γarqiramaq*, *v. i.* to give a hollow sound

غاز *γaz*, *s.* goose

غالب *γālib*, *a.* victorious

غالب بولماق *γālib bolmaq*, *v. i.* to be victorious

غالتک *γaltäk*, *s.* a small wheel, a roller

غانجورغه *γanjurγä*, *s.* a strap at the back of a saddle

غانکزا *γañza*, *s.* a pipe

غاوغه *γawγa*, *s.* a row, a disturbance

غایب *γāib*, *a.* absent, invisible

غجک *γäjek*, *s.* a violin

غچیرلاتماق *γičirlatmaq*, *v. caus.* to cause to gnash

غچیرلاماق *γičirlamaq*, *v. i.* to grit, to gnash

غذا *γidā*, *s.* food, dish

غذا ایتماک *γidā etmäk*, *v. comp.* to prepare food

غرغره قیلماق *γarγarä qilmaq*, *v. t.* to gargle

غریب *γärib*, *a.* poor, needy

غریبلیق *γäribliq*, *s.* poverty

غریچ *γärič*, *s.* a long measure (= from the top of the little finger to the end of the thumb)

غزل *γäzel*, *s.* an ode, an air

غزل اوقوماق *ɣäzel oqumáq*, *v. comp.* to sing (airs)

غسل *ɣusl*, *s.* a total ablution of the body

غضب *ɣäzäb*, *s.* wrath, anger

غضب ناک *ɣäzäbnāk*, *a.* wrathful, angry

غلبر *ɣälbir*, *s.* a weight (= 71 : 68 kg) and superficial measure: a riddle

غلبه *ɣälbä*, *s.* botheration, noise

غلط *ɣälät*, *s.*, *a.* a mistake; strange, wonderful

غم *ɣäm*, *s.* sorrow, grief

غملیک *ɣämlik*, *a.* mournful

غمکین *ɣämkin*, *a.* sad, woful

غم یماک *ɣäm yemák*, *v. comp.* to be oppressed with grief

غنی *ɣänī*, *a.* abundant

غو *ɣo*, *adv.* corresponding with the English why or the German ja (بیلاسن غو Du weißt es ja.)

غوره *ɣorä*, *s.* unripe fruit

غاوغه see غوغا

غول *ɣol*, *a.* plenty, abundant

غولاچ *ɣuláč*, *s.* fathom

غولدورلاماق *ɣuldurlamáq*, *v. i.* to thunder

غونیجین *ɣonijin*, *s.* a heifer

غیرت *ɣäyrät*, *s.* zeal, jealousy; courage

غیرتلیک *ɣäyrätlik*, *a.* zealous, jealous; brave

غین آلو *ɣäynālu*, *s.* a prune

ف

ف *fä*, the twenty-third letter of the alphabet. It has the numeral value of 80

فات see پات

فاحشه *fāḥišä*, *s.* a harlot

فاخته see پاخته

فارسی *fārsī* (*pāsi*), *a.* Persian; the Persian language

فاسق *fāsiq* (*pasiq*), *a.* ungodly; unrighteous

فاسقلیق *fāsiqliq*, *s.* ungodliness, wickedness

فال *fāl*, *s.* an omen

فال الماق *fāl àlmáq*, *v. comp.* to take an omen

فانوس *fanus* (*panus*), *s.* a lantern, a lamp

فانوس گُل *fanus-gul*, *s.* dandelion

فانی *fāni*, *a.* perishable, transitory, passing

فایده *fāydä*, *s.* benefit, profit, gain, percent

فتنه *fitnä*, *s.* sedition, intrigue

فتنه قیلماق *fitnä qilmáq*, *v. comp.* to intrigue

فدا *fidā*, *s.* redemption, ransom, sacrifice

فراموش *faramúš*, *s.* forgetfulness

فرشته *fǐrištä*, *s.* an angel

فرصت *fursät*, *s.* opportunity, time

فرصت تاپماق *fursät tapmáq*, *v. comp.* to get time (opportunity)

فرض *färz*, *s.* a necessary religious duty

فرعون *fir'äwn*, *s.* any ancient king of Egypt

فرق *färq* (*päq*), *s.* distinction, difference

فرقان *furqán*, *s.* a test, a name of Qurán

فرق قیلماق *färq qilmáq*, *v. comp.* to make difference

فرقه *fïrqä*, *s.* party, sect: section

فرمان *färmän* (*pärmän*), *s.* a command, order

فرنگستان *färäñ(g)ïstän*, *N. P.* Europe

فرنگی *färäñ(g)i*, *s.* European (except the Russians)

فریاد *färyäd*, *s.* cry, lamentation

فریاد قیلماق *färyäd qïlmaq*, *v. comp.* to lament, to cry aloud

فصل *fäṣl*, *s.* a subdivision (of a book), chapter: season

فقرا *fuqärä*, *s.* a subject

فقط *fäqät* (*päqät*), *adv.* only, exclusively

فقیر *fäqïr* (*päqïr*), *s.*, *a. indef. pr.* beggar: poor, needy; "I your humble servant"

فکر *fikr* (*pikre*), *s.* thought, mind, reflection

فکر قیلماق *fikr qïlmaq*, *v. comp.* to think, to reflect

فلاق فلوق *faláq-fulóq* (*paláq-pulóq*), *s. interj.* a rattling sound

فلاقلاماق *faláqlamaq*, *v. i.* to rattle, to scramble

فلان *fälán* (*palan*), *a.*, *s.* a certain (person or thing), so and so

فلفل *filfil* (*pilpil*), *s.* pepper

فلفل دراز *pilpildäräz*, *s.* longpepper

فلوس *fulus*, *s.* cassia

فور *fur* (*pur*), *s.* report, rumour

فولا see پالاو

فهم *fähm* (*pähm*), *s.* an understanding

فیل *fïl* (*pil*), *s.* elephant

ق

ق *qaf*, the twenty-fourth letter of the alphabet. It has the numerical value of 100

قابرغه *qaburγä*, *s.* a rib

قاپ *qap*, *s.* a sack: a shell

قاپاق see قپاق

قات *qat*, *s.* layer, fold

قاتماق *qatmaq*, *v. i.* to grow hard

قاتماق *qatmaq*, *v. t.* to add, to mix; to join

قاتیق *qatïq*, *a.* hard

قاچا see قچا

قاچماق *qačmaq*, *v. i.* to flee, to desert

قاچی *qačï*, *s.* scissors

قاچیر *qäčïr*, *s.* a mule

قادر *qädïr*, *a.* able, powerful: almighty

قار *qar*, *s.* snow

قارا see قرا

قاراقچی *qaraqčï*, *s.* robber, highwayman

قاراماق see قارلاماق

قرانغو see قارانکغو

قارانکغولوق *qarañγulóq*, *s.* darkness

قاراول *qaraúl*, *s.* a post of observation, watch

قارغو *qarγu*, *s.* a blind man

قارغه *qarγa*, *s.* a crow

قارلوغاچ see قارلاغاچ

قارلاماق *qarlamaq*, *v. i.* to look

قارلوغاچ *qa(r)laγáč*, *s.* a swallow

قارلیق *qarlïq*, *a.*, *s.* snowy; name of a trick (see Grammar, Lesson XLIV)

قارلوغاچ see قارولغاچ

قاری *qāri̯*, *s.* professional reader (supposed to know the Qurán by heart)

قازناق *qazṇáq*, *s.* a store-room

قاش *qaš*, *s.* the hair of the eye-brows

قاشانک *qašáñ*, *a.* obstinate

قاشانک‌لیق *qašañlı̣q*, *s.* obstinacy

قاشقالداق *qašqaldáq*, *s.* a coot

قاشلاماق *qašlamą́q*, *v. t.* to scratch (on account of itching)

قاشوق *qą̀šúq*, *s.* spoon

قاشیدا *qą̀šı̯dą̈*, *adv.* near (him), with (him)

قاشیغه *qą̀šı̯ġą̈*, *adv.* to (him)

قاضی *qāzı̣*, *s.* a Cadi; title of the member of the Muhammedan council who administers the oath

قاضی‌لیق *qāzı̣lı̣q*, *s.* the quality, rank and functions of a *qāzı̣*

قاعده *qā'ı̣dä*, *s.* rule, custom

قاغوشون *qą̀ġušụ́n*, *s.* lead

قاق *qaq*, *s.* dried peaches

قاقاچ *qaqáč*, *s.* the crust of a wound

قاقشال *qą̀qšál*, *s.* fuel of big tamarisk branches

قاقماق *qą̀qmą́q*, *v. t.* to knock, to beat or shake the dust out of garment or a carpet etc.

قالاماق *qalamą́q*, *v. t.* to make fire, to fire

قالب *qalą̈p*, *s.* a last, a mould

قالماق *qalmaq*, *s.* a Calmuck

قالماق *qalmą́q*, *v. i.* to stay, to remain

قالوغاچ see قارلوغاچ

قالون *qalun*, *s.* a kind of cittern

قالین *qą̈lı̣n*, *a.* thick

قامچی *qamčı̣*, *s.* a whip

قاموس *qamus*, *s.* ocean; name of a celebrated dictionary

قامه *qama*, *s.* otter-fur

قان *qan*, *s.* blood

قانچه *qánčä*, *pron.* how much?

قانداغ *qándaɣ*, *pron.* what . . . like?

قانون *qanun*, *s.* law, rule

قاواماق *qavamą́q*, *v. i.* to bark

قاوغون see قوغون

قای *qay*, *pron.* which, what (only used in compositions: *qayda*ɣ, *qaysı̣* etc.)

قایداغ *qáydaɣ*, *pron.* what . . . like?

قایر *qayer*, *adv.* where

قایسی *qáysı̣*, *pron.* which?

قایماق *qaymaq*, *s.* cream

قاینماق *qaynamą́q*, *v. i.* to boil

قبت *qą̈bät* (*qą̈vą̈t*), *s.* layer, row

قبر *qą̈br*, *s.* grave, tomb

قبرستان *qą̈brstān*, *s.* grave-yard

قبضیت *qą̈bzı̯ą̈t*, *s.* constipation

قبله *qı̣blą̈*, *s.* the direction of Mekka

قبورغه see قابرغه

قبول *qabūl* (*qą̈bul*), *s.* acceptance, consent

قبول قیلماق *qą̈bul qı̣lmą́q*, *v. comp.* to accept, to consent

قبیله *qą̈bı̯lä*, *s.* tribe, family, house

قپاق *qapaq*, *s.* lid, cover: eyelid

قپاق *qapaq*, *s.* a bottle-gourd

قتغ *qą̈tı̯ɣ*, see قتق

قتق *qą̈tı̣q*, *s.* sour milk

قتل *qą̈tl*, *s.* a slaughter, murder

قتل قیلماق *qāṭl qilmáq*, *v. comp.* to slay, to murder

قتیم *qāṭim*, *s.* a time (with numerals: *bir qāṭim*, once etc.)

قچا *qača*, *s.* a vessel, a bowl

قچان *qačan*, *adv.* when?

قچقیرماق *qičqirmáq*, *v. i.*, *v. t.* to call, to shout; to summon, to invite

قچی *qāčï*, *s.* mustard

قچیشقاق *qič(iš)qáq*, *s.* itching: scabies

قچیشماق *qičïšmáq*, *v. recip.* to itch

قدر *qādār*, *s.* quantity, degree

قدرت *qudrāt*, *s.* power, might

قدرتلیق *qudrātlïq*, *a.* powerful

قدس *quds*, *s.* holiness, sanctity

قدم *qādäm*, *s.* step, pace

قدملاماک *qādämlämāk*, *v. t.* to measure by steps

قدوس *qudus*, *a.* holy; the most holy

قدیم *qādïm*, *a.*, *s.* old, ancient; the olden time

قرا *qàra*, *a.* black

قرار *qārār*, *s.* decision

قرار توختاتماق *qarár toχtatmáq*, *v. comp.* to stipulate

قرا غای *qara γay*, *s.* the Thian-shan spruce

قرا قزان *qara-qazan* *s.* an iron-pan

قرا قوچقاچ *qara-qučqáč*, *s.* the common starling

قرا قوش *qara-qúš*, *s.* an eagle

قرا قوموچاق *qara-qumučáq*, *s.* tadpole

قرا کورونوش مانکماق *qara körunuš mañmáq*, *v. comp.* to walk after someone or something with the biggest possible space between

قرا مُرچ *qara-mu(r)č*, *s.* black pepper

قران *qurān*, *s.* the Qurán

قرانغو *qarányu*, *a.* dark

قرانغولوق *qarányulúq*, *s.* darkness

قرا یغاچ *qara-yaγàč*, *s.* elm

قربان *qurbān*, *s.* a sacrifice, an offering

قربان قیلماق *qurbān qilmáq*, *v. comp.* to offer

قربانگاه *qurbāngāh*, *s.* altar of sacrifice

قربانلیق *qurbānlïq*, *s.* victim, sacrifice

قربانلیق قیلماق *qurbānlïq qilmáq*, *v. comp.* to make a victim of

قرض *qārz*, *s.* a loan (of money), a debt

قرضدار *qārzdār*, *s.* debtor

قرعه *qur'ā*, *s.* a lot (cast or drawn)

قرعه سالماق *qur'ā salmáq*, *v. comp.* to cast lots

قرغاول *qïrγol*, *s.* a pheasant

قرق *qïrq*, *num.* forty

قرقنجی *qirqinji*, *num. ord.* the fortieth

قرنفل *qārānfil* (*qāḷāmpúr*), *s.* the clove

قری *qārï*, *a.*, *s.* old; the old

قریلیق *qārïlïq*, *s.* old age, senility

قریماق *qārïmáq*, *v. i.* to grow old

قرین *qārïn*, *s.* stomach, belly

قریندش *qārïndáš*, *s.* brother, sister

قریندشلق *qārïndášlïq*, *s.* brotherhood

قزان *qàzan*, *s.* a pan, a pot

قزانچی *qazančï*, *s.* founder, moulder

قزل *qïzïl*, *a.* red

قزل باش *qïzïl-baš*, *s.* a Persian (lit. "red-head")

قزلچی *qïzïlčï*, *s.* beetroot

قزل گل *qizil-gul*, *s.* a red rose

قسقاچ *qisqáč*, *s.* a pair of pincers (as used by a blacksmith)

قسقه *qisqä*, *a.* short

قسم *qism*, *s.* kind, sort

قسّم *qässäm*, *s.* an oath

قسّم برماک *qässäm bermák*, *v. comp.* to swear; to administer an oath

قسّم قیلماق *qässäm qilmáq*, *v. comp.* to swear, to take the oath

قسمت *qismät*, *s.* a man's lot in life

قصّاب *qassáb*, *s.* a butcher

قصّابچیلیق *qassabčilik*, *s.* a butcher's trade

قصد قیلماق *qäsd qilmáq*, *v. comp.* to purpose, to resolve (to do something)

قصص *qäsäs*, *s.* stories, tales, legends

قضا *qäzá*, *s.* an accident, death

قضا اوقی *qäzā oqi*, *s.* the arrow of death

قضارا *qäzārā*, *adv.* by chance

قضا قیلماق *qäzá qilmáq*, *v. comp.* to die

قضا یتماک *qäzá yetmák*, *v. comp.* to arrive to the last accident (=to die)

قط *qät*, *s.* the nib of a pen

قطار *qatár*, *s.* file, row, rank; time, turn

قطار تیزماک *qatár tizmák*, *v. comp.* to arrange in rows

قطار اویناماق *qatár oynamáq*, *v. comp.* to play fox and geese

قطارلیق *qatárlíq*, *a.* in file

قط اورماق *qät urmáq*, *v. comp.* to nib (a pen)

قطب *qotub*, *s.* a pole; the pole-star; the supreme chief of the Abdals (see ابدل)

قطب یولدوزی *qotub yulduzi*, *s.* the pole-star

قطره *qäträ*, *s.* a drop

قطره قطره دریا *qäträ qäträ däryá*, "many a little makes a mickle"

قطمیر *qätmír*, *s.* name of the dog of the seven sleepers of Ephesus (used on the cover of letters as a protection formula)

قفس *qäfäs* (*qäpäs*), *s.* a cage

قُل *qul*, *s.* slave

قُلّاب *qullāb* (*qulláp*), *s.* a hinge

قلج *qiliž*, *s.* a sword

قلعی *qäl'a*, *s.* tin

قلعیلاماق *qäl'alamáq*, *v. t.* to tin

قلق *qalaq*, *s.* a kind of cushion in ring-form used on the pan when boiling food in steem to prevent the steem from escaping

قُللوق *qulloq*, *s.* slavery (also used as *interj.* in the meaning of "your humble servant")

قلم *qäläm*, *s.* a pen

قلم تراش *qälämträš*, *s.* a pen-knife

قلم دان *qälämdān*, *s.* a pen-case

قلندر *qäländär*, *s.* beggar

قلندر چیلیق *qäländärčilik*, *s.* a beggar's "trade"

قلندر خانه *qäländär-χánä*, *s.* poor-house

قلوف *qulúf* (*qulap*), *s.* a lock

قلوفچی *qulúfči*, *s.* lock-smith

قلوف سالماق *qulúf salmáq*, *v. comp.* to shut by putting on a lock

قلوفلاغلیق *qulúflaγlíq*, *a.* locked

قلوفلاماق *qulúflamáq*, *v. t.* to lock

قولان see قولان

قمار *qumār*, *s.* a gambling, game

قمار اوينماق *qumār oynamąq*, *v. comp.* to gamble

قمارباز *qumār-bāz*, *s.* gambler

قمارباز لیق *qumārbāzlıq*, *s.* gambling

قماماق *qumamąq*, *v. i.* to bend, to break

قمتو *qamtọ*, *adv.* in company, together

قمتولاشماق *qamtọlašmąq*, *v. recip.* to come together, to see each other

قمبیل *qąmbil*, *s.* Kamala

قموش *qùmúš*, *s.* reed

قمیز *qımız*, *s.* mare's milk

قنات *qanát*, *s.* wing; a wheel-spoke

قنّات *qannat*, *s.* a well-digger, a constructor of water-works

قنتارماق *qantarmąq*, *v. t.* to fasten a horse in pulling his head up

قنجق *qanǰıq*, *s.* a bitch

قند *qąnd*, *s.* sugar

قنداغ see قانداغ

قنداق *qundáq*, *s.* a butt-end (of a gun)

قندالاتچی *qąndąlątčı*, *s.* a pastry-cook

قندچای *qąnd-čay*, *s.* tea with sugar

قنطار *qąnṭār*, *s.* a gold-sack; a weight of about 120 pounds

قنی *qąnı*, *adv.* where?

قوان *qavan*, *s.* a wildboar (the male)

قوبزاق *qobzáq*, *s.* bark, peel

قوبزاق دارچین *qobzaq-dā(r)čin*, *s.* cinnamon

قوبوز *qubuz*, *s.* cheek, the buccinatores, a mouthful; a kind of jew's-harp

قوبوزاق *qòbọzáq*, *s.* bark, peel

قوبوق *qubuq*, *s.* a board with a hole for the neck, used as a pillory

قوپال *qọpál*, *a.* clumsy, coarse

قوپال ایش *qọpál ǐš*, *s.* a fiddling-work, a botch

قوپماق *qòpmąq*, *v. i.* to rise: to begin

قوّت *qùvvąt*, *s.* power, strength

قوتار *qọtą́(r)*, *a.* mangy, scabby

قوتاز *qọtą́z*, *s.* a yak

قوتان *qutą́n*, *s.* a sheep-fold

قوتقازغوچی *qutqazγúčı*, *s.* saviour

قوتقازماق *qùtqazmąq*, *v. t.* to save

قوتولماق *qutulmąq*, *v. pass.* to be released, to be saved

قوتی *qutı*, *s.* box

قوچ see کوچ

قوچاغلاماق *qučaγlamąq*, *v. t.* to embrace

قوچاق *qùčaq*, *s.* bosom, arms

قوچق *qòčąq*, see قورچاق

قوچقاچ *qučqač*, *s.* a sparrow, a small bird of any sort

قوچقار *qọčqa(r)*, *s.* a ram

قوچەماق *qočamąq*, *v. t.* to stir, to beat

قودان *qodán*, *s.* the water hen

قودان یاغی *qodan-yąγı*, *s.* grease of the water hen

قودای *qoday*, *s.* a swan

قودوق *qùduq*, *s.* a well

قور *qo(r)*, *s.* a tape, broad ribbon; a tier, a course of masonry; touch-wood

قورام تاش *qọrām*, *s.* see قورام

قوراماق *qọramąq* *v. t.* to fry, to roast, to crisp; to condense, to dry up; to pinch

قورام تاش *qọrām-táš*, *s.* a big stone, a rock

قورت *qu̥rút*, *s.* worm, caterpillar

قورت see قوروت

قورت قونكغاز *qu̥rút-qoñγáz*, *s.* collective name for wingless insects

قورتلاماق *qu̥rutlamạ́q*, *v. t.*, *i.* to clean from worms; to become worm-eaten

قورتلوق *qu̥rutlọ́q*, *a.* wormy, worm-eaten

قورچ *qu(r)č*, *s.* steel

قورچاق *qo(r)čáq*, *s.* a doll

قوردان *qordān*, *s.* a pocket for touch-wood in the tinder-box

قورساق *qò(r)sạ́q*, *s.* stomach

قورشاماق *qo(r)šamạ́q*, *v. t.* to ruminate, to invest (a fortress etc.)

قورشاب الماق *qo(r)šap almạ́q*, *v. comp.* to take by investment

قورشاب تورماق *qo(r)šap turmạ́q*, *v. comp.* to keep invested

قورغان *qurγā́n*, *s.* a fort, a fortress

قورقماق *qorqmạ́q*, *v. i.* to fear, to be afraid

قورماچ *qo(r)máč*, *s.* roasted grain

قوروت *qúrut*, *s.* small lumps of dried milk-curds

قوروق *quruq*, *a.* dry; empty

قوروماق *qoro̥mạ́q*, *v. t.* to roast, to fry

قوروماق *qurumạ́q*, *v. i.* to dry up

قورومه *qoroma*, *s.* fried minced meat in sauce

قوزی *qọ̀zị*, *s.* lamb

قوس *qḁ̈ws*, *s.* name of the nenth month of the Turki Solar year

قوش *quš*, *s.* a carnivorous bird; an eagle, any large sized bird

قوشماق *qòšmạ́q*, *v. t.* to add, to put together; to put the horse to the carriage

قوشنی *qošnị*, *s.* a person allowed to live in some part of one's house; neighbour

قوشون *qošu̥n*, *s.* an army

قوغلاماق *qòγlamạ́q*, *v. t.* to pursue

قوغون *qòγọn*, *s.* melon

قول *qol*, *s.* hand

قولاق *quláq*, *s.* ear

قولاق سالماق *quláq salmạ́q*, *v. comp.* to listen, to attend

قولاق نینک مونجاقی *quláqnị̊ñ mu̥nǰḁ̈qị*, *s.* the tip of the ear

قولان *qulán*, *s.* a wild ass; a foal

قولتوق *qoltọq*, *s.* the armpit

قوم *qum*, *s.* sand

قوموچاق *qumučáq*, *s.* a frog

قونارچی *qonarčị*, *s.* a lodger

قوناق *qonaq*, *s.* indian-corn, maize

قونكغاز *qoñγaz*, *s.* beetle

قونماق *qonmạ́q*, *v. i.* to lodge, to put up for a night

قوی *qoy*, *s.* sheep

قویاق *qoyaq*, *a.* thick (of fluids)

قویاق اش *qoyaq aš*, *s. pälaw* (see پالاو)

قویالماق *qoyalmạ́q*, (*potent. form of* قویماق) to be able to put

قویروق *quyruq*, *s.* tail

قویروق یولدوز *quyruq-yulduz*, *s.* a comet

قویوب برماک *qoyů̥p bèrmā́k*, *v. comp.* to let loose, to give free

قویماق *qoymạ́q*, *v. t.* to place, to put, to leave, to let go, to allow; to cast (metal)

قویون see قویز

قویون *qoyu̱n*, *s.* the breast of the robe (used as a receptacle or pocket), bosom

قیتیقلاماق *qi̱ti̱qlamą́q*, *v. t.* to tickle

قیچقرماق *qi̱čqi̱rmą́q*, *v. t.* to call, to cry out, to summon

قیچیماق *qi̱čimą́q*, *v. i.* to itch

قیرغیز *qirɣi̱z*, *s.* a Kirghiz

قیز *qi̱z*, *s.* maiden, daughter

قیز بلا *qi̱z bàla*, *s.* girl

قیزیق *qi̱zi̱q*, *a.* hot

قیزیماق *qi̱zi̱mą́q*, *v. i.* to become hot; to become eager

قیستاماق *qi̱stamą́q*, *v. t.* to press, to importune

قیستورماق *qi̱stu̱rmą́q*, *v. caus.* to infix, to stick into

قیسقارماق *qi̱sqarmą́q*, *v. i.* to become short

قیسق *qi̱sqą̄*, *a.* short

قیسماق *qi̱smoq*, *s.* a wooden trap, a gin

قیسماق *qi̱smą́q*, *v. t.* to press

قیش *qi̱š*, *s.* winter

قیشلیق *qi̱šli̱q*, *a.* belonging to winter

قیغ *qi̱ɣ*, *s.* dung, soil

قیغلیق *qi̱ɣli̱q*, *s.* dung-yard

قیل *qi̱l*, *s.* horse-hair (from the tail)

قیلا باشلاماق *qi̱lą̄ bašlamą́q*, *v. comp.* to begin doing (to do)

قیلغوچی *qi̱l-ɣu̱či̱*, *s.* doer

قیل قورت *qi̱l-qu̱rut*, *s.* thread-worm (oxyuris vermicularis)

قیلماق *qi̱lmą́q*, *v. t.* to do

قیلیب تورماق *qi̱li̱p tu̱rmą́q*, *v. comp.* to be just in the act of doing, to do

قیما ایاق *qi̱mą̄ ayaq*, *s.* a wooden dish

قیماچ *qi̱mą́č*, *s.* mince-meat

قیمت *qi̱mą̄t*, *a.* expensive, dear

قیمتچیلیق *qi̱mą̄tči̱li̱q*, *s.* dearness

قیناماق *qi̱namą́q*, *v. t.* to torture

ک (گ)

ک *kaf* (گ *gaf*), the twenty-fifth (and twenty-sixth) letter of the alphabet. The ک has the numerical value of 20

کات صندوق *kat ṣàndúq*, *a.* a box seat

گاچ *gača*, *s.*, *a.* dumb

کار *kar*, *s.* work, effect

کارتوشکا *kartu̱škä* (also *kartóška*), *s.* potato

کار قیلماق *kar qi̱lmą́q*, *v. comp.* to have (do) effect

کاروان *karɣván*, *s.* a caravan

کاشغر *kàšɣár*, *N. P.* Kashgar

کاشقر *kàšqár*, see کاشغر

کاشکی *kāški*, *interj.* would to God!

کاغذ *kaɣaδ*, *s.* paper

کافر *kafer*, *s.* misbeliever, infidel

کاکا *kaka*, *s.* testicle: also, scrotum

کاکچه نان *kakče-nan*, *s.* a big thin cake

کاکوک *kàkkúk*, *s.* the cuckoo

گال *gal*, *s.* throat

گالوانک *galvañ*, *s.*, *a.* dunce; stupid, blockheaded

کالیب *kalep*, *s.* a mould (often قالب)

کان *kan*, *s.* a mine

کاوا *káva*, *s.* pumpkin

کاواک *kavak*, *s.* a hole, a pit

کایماک *kayimák*, *v. i.* to be vexed

کپ *gep*, *s.* talk, speech

کباب *käbāb* (*käváp*), *s.* roasted meat

کبز *kebáz* (*kävāz*), *s.* the cotton plant

کبوتر see کپتر

کبیسه *kebisä*, *s.* Leap-year

کپ see کب

کپتر *käptär*, *s.* pigeon

کپسیز *kepsiz*, *a.* impudent, naughty

کپکیر *kepkir*, *s.* a skimmer-ladle

کپلاشماک *gepläšmák*, *v. recip.* to converse, to compromise

کپش see کفش

کپیله *kepilä*, *s.* butterfly

کتاب *kitáb*, *s.* book

کتماک *ketmák*, *v. i.* to go

کتمان *kètmán*, *s.* a hoe

کتمانچی *kètmánči*, *s.* a hoe-maker

کج *kej*, *a.* perverse; crooked (outwards of legs)

گچ *geč*, *s.* plaster of Paris

کچه see کیچه

کچیک *kičik*, *a.* small, little

کچیک تیل *kičik-til*, *s.* the throat-flap

کچیک کنه *kičikenä*, *a.*, *s.* tiny, little; somewhat, a small quantity

کرا *kirá*, *s.* hire

کراکش *kirakéš*, *s.* a man keeping horses etc. for hiring out

کرامت *kerämät*, *s.* a miracle (worked through the agency of a saint)

کرپی *kirpi*, *s.* a hedgehog

گیرده see گرده

گردن *gärdän*, *s.* the neck

کرکی *kärke*, *s.* an adze

کرکی چاپماق *kärke čapmáq*, *v. comp.* to cut with an adze

کرور *kurúr*, *s.*, *a.* a number of 500 00

کز *kuz*, *s.* autumn

کز *gäz*, *s.* an ell

گزاک *gezák*, *s.* sweets

کسّل *kessál*, *a.*, *s.* ill, sick, unwell; sickness, a sick

کسّللیک *kessállik*, *s. a.* sickness; disease: sickly

کسماک *kèsmák*, *v. t.* to cut, to cut short

کشی *kiší*, *s.*, *indef. pron.* a person; somebody

کعبه *k'ábä*, *s.* the Moslem's holy house in Mecca; also the Temple of Jerusalem

کفش *kefš* (*kepiš*), *s.* galoshe, a slipper

ککلیک *kèklik*, *s.* the red-legged partridge

کُل *kul*, *s.* ashes, cinder

گُل *gul*, *s.* rose, flower

کلتک *kalták*, *s.* a thick stick

کلتورماک *kéltурmák*, *v. caus.* to bring

کلته *kalta*, *a.* short

گُلدار صندوق *guldár sàndúq*, *s.* an ornamented trunk

گُلستان *gụlụ̈stắn*, *s.* a rose-bed

گُل عنبر *gụl-ị-'ặnbär*, *s.* cornflower

گلکار *gilkắr*, *s.* mason

کلماک *kèlmắk*, *v. i.* to come

کلّ *kùllá*, *s.* cattle (not collective)

کلّه *kúlà*, *s.* head, scull, cranium

کیم see کیم

کم *käm*, *adj.*, *adv.* little, (in amount). less

کمان قیلماق *gụmắn qịlmáq*, *v. comp.* to suppose

کمبغل *kàmbặ̈ɣặl*, *a.* poor

کمر *kemär*, *s.* a leather-girdle

کمرسه *kimắrsä*, *indef. pron.* one, someone

کمه *kèmä*, *s.* boat, ship

کمیماک *kämimắk*, *v. i.* to become less, to dominish

گناه *gụnắh*, *s.* sin

کند *känt*, *s.* village

کندی *kändị(r)*, *s.* hemp

کندیک *kindik*, *s.* umbilicus

کنگ *kắñ*, *a.* wide, broad

کوپ (کوپ) *kọp*, *a.* much

کوپ *köp*, *s.* a big crock used as water-butt

کوپروک *kụpruk* (*kọwruk*), *s.* a bridge

کوتارماک *kötärmắk*, *v. t.* to lift, to raise

کوتک *kờtäk*, *s.* stub, any cross-cut block of wood

کوچ *kụč*, *s.* strength, power

کوچه see کوچه

کوچت *kùčät*, *s.* "plant" (of a tree)

کوچت سالماق *kùčät sàlmáq*, *v. comp.* to plant (trees)

کوچ قیلماق *kụč qịlmáq*, *v. comp.* to put forth one's power

کوچلوک *kụčlụk*, *a.* strong, powerful

کوچماک *kụčmắk*, *v. i.* to move, to migrate

کوچوک *kùčúk*, *s.* a puppy

کوچه *kờčä* (*kụčä*), *s.* street

کوده *kùdä*, *s.* chives

کور *kōr*, *a.* blind

کور (گور) *gor*, *s.* grave

کوراشماک *köräšmắk*, *v. recip.* to see each other, to salute by embraceing each other or by shaking hands

کورپه *kö(r)pä*, *s.* mattress, cushion

کورساتماک *körsätmắk*, *v. caus.* to show

کورستان *goreṣtắn*, *s.* grave yard

کورسی *kụrsi*, *s.* chair

کورگوزماک *körgụzmắk*, *v. caus.* to cause to see

کورماک *körmắk*, *v. t.* to see

کوروشماک see کوراشماک

کوروکلوک *köruglúk*, *a.* sightly, well-made

کورونج *guru(n)ǰ*, *s.* rice

کوره *körä*, *adv.* openly, publicly; rather (with abl.)

کوز *köz*, *s.* eye

کوز *kụz*, *s.* autumn

کوزا *koza*, *s.* a pitcher

کوز چناقی *köz čanáqi*, *s.* the orbit of the eye

کوز قپاقی *köz qapáqi̥*, *s.* eyelid

گوشت *gu̥š(t)* (often: *gušt*), *s.* meat

کوک *kök*, *s.*, *a.* the sky: blue (also, green)

کوکارتاک *kökärtmā́k*, *v. caus.* to make blue (or green)

کوکارماک *kökärmā́k*, *v. i.* to become blue

کوکلاماک *köklämā́k*, *v. i.* to send forth leaves (of a tree), to get green

گوگورد *gu̥gu̥rd* (*gu̥gú̥t*), *s.* sulphur; match

کوکیش *kökiš*, *a.* bluish, greenish

کول *köl*, *s.* pond, lake

کولدورماک *ku̥ldu̥rmā́k*, *v. caus.* to cause to laugh

کولماک *ku̥lmā́k*, *v. i.* to laugh

کوموش *ku̥mu̥š*, *s.* silver

کون *ku̥n* (*gu̥n*), *s.* day, the sun

کون *kön*, *s.* leather

گوناگون *gu̥nāgu̥n*, *a.* various, of various sorts

کون اولتوروشی *ku̥n oltu̥ru̥ši*, *s.* sun-set

کون توغوشی *ku̥n toγo̥̊ši̥*, *s.* sun-rise

کونجیت *ku̥nǰit*, *s.* the grain sesame

کونچی *könči*, *s.* tanner, leather-worker

کوندوز *kù̥ndúz*, *s.* day-time

کونکل *kù̥ñu̥l*, *s.* heart, bosom, mind

کونکلاک *kò̥ñläk*, *s.* a shirt

کونکلیک *ku̥ñu̥llik*, *adv.* heartily, with pleasure

کونکلی قرا *ku̥ñli qàra*, *a.* dull-brained, stupid

کونلوک *ku̥nlu̥k*, *a.* daily

کوی اوغول *ku̥y-oγo̥l*, *s.* son-in-law

کویزه *kò̥izā́*, *s.* a small lump of silver, stamped on top with a Chinese stamp; equal to ten Chinese taels

کویدورماک *köydu̥rmā́k*, *v. caus.* to burn

کویماک *köymā́k*, *v. i.* to burn, to glow

کویه *küyä*, *s.* a moth

که *ki*, *rel. pron.*, *conj.* who, that

کهونه *ko̥hnä*, *a.* old, ancient

کهونه سال *ko̥hnä sal*, *a.* worn with age

کیپک *kipäk*, *s.* bran

کیچ *keč*, *a.*, *adv.* towards evening, late (in the day)

کیچقورون *keč-qurún*, *adv.* late in the day

کیچک see کچیک

کیچه *ki̥čä*, *s.* night

کیدورماک *ke̥idu̥rmā́k*, *v. caus.* to cause to put on (clothes)

کیرگوزماک *kìrgu̥zmā́k*, *v. caus.* to cause to enter, to bring in

کیرماک *kirmā́k* (*či(r)mā́k*), *v. i.* to enter

کیرده *gi(r)dä*, *s.* a round thick loaf usually with a hole in the middle

کیک *kīk*, *s.* an antelope

کیکاکلاماک *ki̥käklämā́k*, *v. i.* to stammer

کیکرماک *kikermā́k*, *v. i.* to eructate

کیکیز *kigíz*, *s.* felt-carpet

گیلاس *gi̥lás*, *s.* cherry

گیلام *gilám*, *s.* a thread-carpet

کیله *kilā́*, *s.* a big lizard

کیم *kīm*, *s.* garment

کیم *kim*, *interrog.*, *rel. and indef. pron.*, *conj.* who? which, that

کیماک *ke̥imā́k*, *v. t.* to put on (clothes), to wear

کیمرسه *kimā́rsä*, *indef. pron.* somebody, someone

کیمسان *kimsán*, *s.* gold-tinted leather

کیم کیچاک *kīm-kičā́k*, *s.* garment, and what belongs to it

کین *ke̥in*, *s.* the rear, the back part

کین *kīn*, *adv.*, *post-pos.* afterwards, behind; after

کینیچه *ke̥iničä*, *adv.* backwards

ل

ل *lam*, the twenty-seventh letter of the alphabet. It has the numerical value of 30

لاته *làta*, *s.* a rag

لاچین *lačin*, *s.* the barbary falcon

لازم / لازیم *làzem*, *a.* necessary

لاش *lḁ̈š*, *s.* a kind of green slime formed on stagnant water etc.

لاک *lak*, *s.* sealing-wax

لانکخابی سی *li̥añχa bäisäy*, *s.* the cabbage

لای *lay*, *s.* mud, clay

لایق *làyi̥q*, *a.* worthy

لب *lḁ̈b*, *s.* lip, an edge

لباس *li̥bā́s*, *s.* garment

لچاک *ličäk*, *s.* a thin veil thrown by women over the backs of their heads

لشکر *lèškär*, *s.* soldier

لفافه (لپاپه) *lepā́pä*, *s.* envelope

لقمه *lḁ̈qmḁ̈*, *s.* an underground passage

لک *läk*, *num.* a number of 100 000

لکلک *léglek*, *s.* stork, paper kite

لنک پون *lḁ̈ñpun*, *s.* a jelly made from beanflour

لنگر *leñ(g)är*, *s.* a house of rest, inn

لنگرچی *leñ(g)ärči*, *s.* landlord in a house of rest

لنکمان *läñmän* (*lḁ̈γmḁ̈n*) *s.* boiled strips of dough (a kind of macaroni)

لوبو *lobọ*, *s.* a long turnip

لوبیا *lòbia* (*lovya*), *s.* cowpea

لوقما *lòqmá*, *s.* morsel

لولولو قوتاز *lo̥lò̥lo̥ qọtáz*, *s.* a slug

لونگی *loñ(g)i*, *s.* a towel

لیگان *ligän*, *s.* a copper platter

لیکن *léken*, *conj.* but

لیلی قزاق *lèyle-qazáq*, *s.* hollyhock

لیلی گُل *lèyle-gu̥l*, *s.* poppy

م

م *mim*, the twenty-eighth letter of the alphabet. It has the numerical value of 40

مات *mat*, *s.* check-mate

ماتال *matal*, *s.* a proverb, a saying

ماتانک *matañ*, *s.* a kind of sweet meat

ماراق *maraq*, *s.* a place for secret observation (of an enemy)

ماراقچی *maraqčį. s.* a man placed so as to observe without being himself seen

مارال see مرال

ماراماق *maramáq, v. t.* to watch from a concealed post of observation

ماروزه *marózä. s.* a small carpet

مازار *mazár, s.* the tomb of a holy man

ماش *maš, s.* the gram- or mung-bean

مال *mal, s.* ware, goods: cattle

مانطو *manṭo, s.* a small meat-dumpling cooked in steem

مانکدورماق *mañdurmáq, v. caus.* to cause to walk

مانکقا *mañqa, s.* a picking from the nose, snot

مانکماق *mañmáq, v. i.* to walk, to go

مانکیش *mañįš, s.* movement, pace

ماهوت *màhút, s.* broad-cloth

مایاق *mayaq, s.* sheep's and camel's droppings

مائل (also مایل) *māil, a.* inclined

میمون see مایمون

مبادا *mäbáda (nävádä), interj. (Imperat. prohibit.),* be it not! if not

مبارک *mubáräk, a.* blessed, holy

مثال *mäšäl, s.* a likening, a parable

مثقال *miṯqál, s.* a weight equal to 3 : 5 gram; a silvercoin

مجال *muǰál, a., s.* that is made or allowed to circle round; a year-cycle consisting of 12 Solar years (see موچل)

محرم *muḥärräm, s.* name of the first month in the Arabic Lunar year

محکم *mäḥkám, a.* firm, strong

محله *mäḥällä, s.* a ward or district (in town)

محمد *Muḥámäd (Mähmät), N. P.* Mohammed

مدّه قورت *mäddä qùrát, s.* tape-worm

مدیرلاتماق see میدیرلاتماق

مرال *maral, s.* a doe

مرالباشی *maralbáši, N. P.* a town in Eastern Turkestan

مرجان *ma(r)ǰán, s.* coral

مُرچ *mu(r)č, s.* pepper

مسافر *musáfir, s.* foreigner, traveller

مست *mäst, a.* intoxicated

مسحه *mäshä, s.* leather-socks

مسکه *meskä, s.* butter

مسلمان *muselman, s.* Mussulman

مشرب *mäšräb, s.* a feast, a party (usually with music and dance)

مُشکل *mušḳul, a.* doubtful, difficult

مطلق *muṭláq. adv.* absolutely

مظلوم *mäẓlúm, s.* woman

معالجه *mu'álejä, s.* a managing, a treating medically

معبود *mäbud. s.* divinity

معقول *m'áqol, a.* (lit. reasonable) well, all right

معقول دیماک *m'áqol dèmák, v. comp.* to agree, to allow

معقول لاشماق *m'áqollašmáq, v. recip.* to come to an agreement together

معلوم *m'álum, a.* known

مقبول *mäqbūl, a.* accepted, agreed to

مکیان *màkeyán. s.* hen

ملتیق *miltiq. s.* gun, musket, rifle

ملتیقچی *miltiqči, s.* gun-smith

ملخ *mälāχ*, *s.* a locust

ممکن *mụmkịn*, *a.* possible

مملکت *mämläkät*, *s.* territory, country

من *män*, *pron.* I

منا *mạnä*, *interj.* here! look here!

مناسب *munāsib*, *a.* suitable, modest

مندیک *mändẹk*, *a.* like me

مینیڭ *mäniṇ*, *poss. pron.* my

مو *mu*, *interrogative affix*

مو *mu*, for بو *bu*, in oblique cases

موچل *mụčál*, *s.* a cycle of 12 years, each of which is named after an animal

موجوماق *mụǰụmáq*, *v. t.* to rub in the hands or between the fingers

موره *mọrä*, *s.* the shoulder

موری *morị*, *s.* chimney

مورید *mörrid*, *s.* a good occasion, chance

موز *muz*, *s.* ice

موزای *mòzay*, *s.* calf

موزتاغ *muz-tay*, *s.* a glacier

موزلوق *muzlọq*, *a.* icy

موسی *musa*, *N. P.* Moses

موشت *mụšt*, *s.* a blow with the fist

موشوک *mùṣụk*, *s.* a cat

موغول *muɣul*, *N. P.* Mongol

مولا *mọlä*, *s.* a pack-saddle

مولّا *mọlla*, *s.* an educated person, one who has learnt to read and write

مولون *mọlun*, *s.* a wild-cat

موم *mum*, *s.* wax

موما *mọma*, *s.* an old woman, beldame

مونچه *mùnčā*, *adv.* thus much

موندا *mundā*, *adv.* here

موندای *mùndáy*, *adv.* like this, thus

موندایچه *mundáyčā*, *adv.* an amount (or extent) like this

مونکلنزه *muñlenza* (*miláñza*), *s.* a door-curtain

مونکوز *mùṇụz* (*muñuz*), *s.* horn

مونکوزلوک *mùṇụzlụ́k*, *a.* horned

مهر *mọhr*, *s.* a seal, a signet ring

مهربانلیق *mịhrbānlịq*, *a.* kind, affectionate

مهربانچیلیق *mịhrbānčịlịq*, *s.* kindness, affection

مهمان *mehmān*, *s.* a guest

مهمانخانه *mehmānχānä*, *s.* guest-room, guest-house

می *mäy*, *s.* wine, any alcoholic drink

میخ *mịχ*, *s.* a nail

می خانه *may χānä*, *s.* wine-room: (metaphor.) wine-glass

میخلاماق *mịχlamáq*, *v. t.* to nail

میدیرلاتماک *midirlätmāk*, *v. caus.* to cause to move, to cause to creep about

میدیرلاماک *midirlämāk*, *v. i.* to move, to creep about

میزان *mīzān*, *s.* name of the seventh month of the Turki Solar year

میس *mis*, *s.* copper

میمون *maymun*, *s.* ape, monkey

مینک *miñ*, *num.* a thousand

مینکنجی *miṇịnji*, *num.* thousandth

مینک *miñ* / مینکه *miñä* } *s.* the brain

مینماک *minmāk*, *v. t.* to ride

میوه *mivä*, *s.* fruit

میوه‌لیک *mivälịk*, *a.* fruitful

ن

ن *nun*, the twenty-ninth letter of the alphabet. It has the numerical value of 50

نابات *nabát* (*navát*), sugar-candy

ناجنس *najins*, *a.* of another genus; of a bad race

ناچار *nàčār*. *a.* helpless, compelled

ناچارلیق *načarlïq*, *s.* helplessness

نار *nār*. *s.* a single-humped camel

ناحق *nàḥḳ*, *a.* untrue

نادان *nàdān*, *a.* ignorant

ناری *narï* (*närï*), *adv.*, *post-pos.* beyond

نازوک *nazuk*, *a.* tender, delicate

ناس *nas*, *s.* snuff

ناسوال *nàsvál*, *s.* snuff

ناشبات *näšbät*, *s.* a kind of pear

ناشته *näštä*, *s.* an early breakfast

ناغارا *nàgará*, *s.* a kettle-drum

ناغاراچی *nàgaráčï*, *s.* kettle-drummer

ناک *nāk*, a Persian suffix to substantives forming adjectives

ناموس *namus*, *s.* disgrace

نامه *nämä*, *s.* letter, epistle, a treatise

نان *nan*, *s.* bread, loaf

نای (نی) *näy*, *s.* a fife

نجات *nejät*, *s.* salvation

نچند *néčänd*, *pron.* how many? several

نچوک *néčuk*, *pron.* how? in what manner?

نچه *nečä*, *pron.* how much? how many?

نخود *noχud*, *s.* the chick-pea

نرسه *närsä*, *indef. pron.* thing, something, anything

نشتر *neštär*, *s.* lancet, knife

نصرت *nuṣrät*, *s.* help (especially, God's help in battle), hence: victory

نظر *näzr(e)*, *s.* a distribution of food to the poor in order to get released from some evil; an entertainment

نعمت *ni'mät*. *s.* health and happiness

نغمه *näγmä*, *s.* music; musical instrument; organ

نغمه‌چی *näγmäčï*, *s.* a musiciain

نماز *namáz*, *s.* the divine worship of Islam

نماز اوتاماک *namáz ötämák*, *v. comp.* to perform the "*namāz*"

نمرسه *nemärsä*, *indef. pron.* some, something

نمه *nemä*. *pron.* what? something, someone, "what's his name"

نوبت *nöbät*, *s.* turn

نوح *nūḥ*, *N. P.* Noah

نوخته *noχtä*, *s.* halter, muzzle

نوخته کفش *noχtä-kefš* (*-kepš*), *s.* sandal

نور *no(r)*, *s.* tube, pipe

نهانک (نهنک) *nähäñ*, *s.* crocodile, sea-monster

نهایت *nähäyet*, *adv.* extremely, at most

نه *nä* (*ne*), *pron.* what?

نه قدّر *nä qàddär*, *pron.*, *adv.* how much?

نهنک see نهانک

نیت *niyet*, *s.* intention, purpose

نیمشک *nimšék*, *s.* the eighth part of a چارک *čäräk*

و

و *vạw*, the thirtieth letter of the alphabet. It has the numerical value of 6

و *vä*, *conj.* and

واجب *vājib*, *a.* proper

وارث *vâriṡ*, *s.* heir

واقع *vāq'i*, *s.*, *a.* an occurrence, happening

وانک *wañ*, *s.* the thornapple

وای *vay* (*way*), *interj.* Woe! Oh! Alas!

وای جان *vay-jän*, *interj.* Woe! Oh!

وتوالاق (وطوالاق) *vatvaláq*, *s.* a quail

وجه *väjh*, *s.* a plan, a method, means; reason

وعده *v'ậdä*, *s.* promise

وفات *väfát*, *s.* death

وقت *väqt*, *s.* time

ویران *veyrán*, *a.* ruined, devastated

ویران قیلماق *veyrán qilmáq*, *v. comp.* to devastate

وینگیلداماق *viñildamáq*, *v. i.* to hum

ه, ه

ه, ه *he*, the thirty-first letter of the alphabet. It has the numerical value of 5

هاردوق *hàrdụ́q*, *s.* fatigue

هارماق (حارماق) *harmáq*, *v. i.* to be tired

هانکراماق *hañramáq*, *v. i.* to bray

هایداپ ایتماک *häydäp etmäk*, *v. comp.* to be about to drive away

هایداماک *häydämák*, *v. t.* to drive, to drive away

هر *här*, *indef. pr.* every, each

هر بر(ی) *här bir*(*i*), *indef. pr.* each, everyone

هرقانداغ *här qàndáɣ*, *adv.* howsoever

هرقایداغ *här qàydáɣ*, *adv.* howsoever

هرقاچان (هرقاچان) *här qačán*, *adv.*, *conj.* whenever, whensoever

هرقسم *här qism*(*i*), *indef. pr.* every kind, any kind

هرکمرسه *här kimársä*, *indef. pr.* everyone, anyone

هرگیز *hä*(*r*) *giz*, *adv.* never, by no means (only with a negative verb)

هرکیم *här kim*, *indef. pr.* everyone, anyone

هرنرسه *här nársä*, *indef. pr.* everything

هرنمرسه *här nemársä*, *indef. pr.* everything

هره *hèrä*, *s.* wasp

هزارپا *haza*(*r*)*pā*, *s.* myriapod

هفته *hấftä*, *s.* week

هم *häm*, *adv.*, *conj.* also, too

همان *hämấn*, *adv.* exactly, just, that very - - -

هم جنس *häm)ins*, *a.* of the same genus, of the same stock

همسایه *hämsáyä*, *s.* neighbour

هم شیر *hämšäbar*, *s.* common mallow

همشیره *häm-šïrä*, *s.* sister

همه *häme*, *indef. pr.*, *adv.* all

همیشه *hämišä*, *adv.* always

همیشه‌بهار *hämišä-bahär*, *s.* common mallow

هندستان *hindụstän*, N. P. India

هوا *háva*, *s.* air, weather

هوپوپ *hòpáp*, *s.* } the hoopoe
هوپاپ *höpäp*, *s.* }

هورون *hóryn*, *a.* lazy

هوشیار *hụšyär*, *a.* sober-minded, careful

هول *höl*, *a* wet, damp

هیچ *heč*, *indef.pr.*, *neg. adv.* nothing, no

هیچ بر(ی) *heč bir(i)*, *indef. pr.* neither

هیچ قایسی *heč qàsị*, *indef. pr.* neither

هیچ کمرسه *heč kimärsä*, *indef. pr.* none, nobody

هیچ کیم *heč kim*, *indef. pr.* none, nobody

هیچ نرسه *heč närsä*, *indef. pr.* nothing, naught

هیچ نمرسه *heč nemärsä*, *indef. pr.* nothing, naught

هیچ نمه *heč nemä*, *indef. pr.* nothing, naught

هی هی *hay-hay*, *interj.* alas! what a pity!

ی

ی *yā* (*ye*) the thirty-second letter of the alphabet. It has the numerical value of 10.

یا *ya*, *conj.* or

یا *ya*, *interj.* O!

یاپراق *yapráq*, *s.* a leaf (of tree or plant)

یاپرماق *yàpọrmáq*, *s.* a leaf

یاپشتورماق *yapịšturmáq*, *v. recip. caus.* to affix

یاپشماق *yapịšmáq*, *v. recip.* to stick together, to become affixed

یاپلاق *yap(a)láq*, *a.* flat

یاپماق *yapmáq*, *v. t.* to close, to cover

یاپیلماق *yapịlmáq*, *v. pass.* to be closed

یات *yat*, *a.* unknown, strange

یاتغوزماق *yatyuzmáq*, *v. caus.* to cause to lie down, to put to bed

یاتماق *yatmáq*, *v. i.* to lie, to lie down

یاد *yād*, *s.* memory, recollection

یاداچی *yadäči*, *s.* a man supposed to cause rainfall etc.

یار *yar*, *s.* friend

یار (یا) *ya(r)*, *s.* bow

یار *yar* *s.* ravine, bank, a cliff (of earth)

یارا *yara*, *s.* a wound

یاراتماق *yaratmáq*, *v. caus.* to cause to be pleasant, to approve of

یاراتماق *yaratmáq*, *v. t.* to create

یاراتیلماق *yaratịlmáq*, *v. pass.* to be created

یاراشتورماق *yaraštụrmáq*, *v. recip. caus.* to reconcile

یاراشماق *yarašmáq*, *v. recip.* to become reconciled; to suit

یاراق *yaraq*, *s.* weapon, arm

یاراماق *yàramạq*, *v. i.* to be agreeable, to approve of

یاردورماق *yardurmạq*, *v. caus.* to cause to split

یارغاق *yarɣaq*, *s.* leather (of sheep or goat's skin)

یارکند *yàrkänd*, N. P. Yarkand

یارکندلیک *yàrkändlịk*, *s.*, *a.* yarkandi

یارلیق *yarlịq*, *s.* a decree

یارلیق *yarlịq*, *a.* friendly

یارماق *yarmạq*, *v. t.* to split, to slit

یارماق *ya(r)mạq*, *s.* false coin

یاروتماق *yarutmạq*, *v. caus.* to lighten

یاروغلوق *yaruɣlúq*, *s.* light

یاروق *yaruq*, *s.* light

یاریم *yèrim*, *s.* half

یاز *yaz*, *s.* summer

یازماق *yazmạq*, *v. t.* to write

یازی *yazi* (*yez*), *s.* the country (as opposed to the town)

یازیلیق *yèz(i)lịq*, *s.* a dweller in the country

یاساتماق *yasatmạq*, *v. caus.* to cause to make

یاساماق *yàsamạq*, *v. t.* to make, to construct, to build, to form up (troops)

یاش *yaš*, *s.* a tear

یاش *yaš*, *a.* young, fresh

یاشار *yašar*, *a.* aged

یاشاماق *yašamạq*, *v. i.* to grow older

یاشلیق *yašlịq*, *s.* youth, age; giddiness of youth

یاشورماق *yašurmạq*, *v. caus. tr.* to hide, to conceal

یاشورون *yašurụ́n*, *a.* hidden, concealed

یاغ *yaɣ*, *s.* oil, grease, fat

یاغاچ see یغاچ

یاغدورماق *yaɣdurmạq*, *v. caus.* to cause to rain

یاغلانماق *yaɣlanmạq*, *v. pass. and refl.* to become or be made greasy, to become oiled, to make itself greasy (or oiled)

یاغلاماق *yaɣlamạq*, *v. t.* to oil, to grease

یاغلیق *yaɣlịq*, *s.* a napkin

یاغلیق *yaɣlịq*, *a.* greasy

یاغماق *yaɣmạq*, *v. i.* to rain, to snow

یاغی *yą̈ɣi*, *s.*, *a.* enemy; rebellious

یاغیلاماق *yą̈ɣilamạq*, *v. t.* to make war upon; also, to vanquish

یاقا *yaqa*, *s.* collar (of a garment)

یاقتورماق *yaqtụrmạq*, *v. caus.* to cause to light (fire)

یاقماق *yaqmạq*, *v. t.* to light, to set on fire

یاقماق *yaqmạq*, *v. i.* to be agreeable, to please

یاقین see یقین

یال *yal*, *s.* mane (of a horse)

یالاماق *yalamạq*, *v. t.* to lick

یالانغاچ *yalanɣạ́c*, *a.* naked, bare

یالبارماق *yalbarmạq*, *v. i.* to beseech, to entreat

یالپوز *yàlpuz*, *s.* "goosefoot"

یالغان *yalɣan*, *s.* lie, untrush

یالغانچی *yalɣánčị*, *s.* a liar

یالغوز *yalɣuz*, *a.*, *indef. pr.* alone, only

يالغوزلوق *yalɣuzlọq*, *s.* solitude, loneliness

ياماماق *yamamą́q*, *v. t.* to patch

يامان see يمان

يامبو *yambu*, *s.* a lump of silver somewhat in the shape of a shoe, and stamped on top with a Chinese stamp. It has the value of about 80 rubels

يامغور *yamɣur*, *s.* rain

يان *yan*, *s.* flank, side

يانباش *yànbáš*, *s.* the hip

يانتاق *yàntaq*, *s.* the camel thorn

ياندورماق *yandụrmą́q*, *v. caus.* to cause to burn, to light, to kindle

ياندورماق *yandụrmaq*, *v. caus.* to cause to return, to return

يانكاق *yañáq*, *s.* walnut (see يانكغاق)

يانكره *yàñzá*, *s.* sort, kind

يانكغاق *yàñ(ɣ)áq*, *s.* walnut

يانكيو *yañyụ*, *s.* potato

يانماق *yanmą́q*, *v. i.* to return, to turn back; to give up or change one's mind

يانيب كلماك *yą̈nị̂p kelmą́k*, *v. comp.* to return, to come back

ياوا *yáva*, *a.* wild, not tame

ياواتونكوز *yava toñọz*, *s.* a boar

ياواقوچقار *yava qọčqá(r)* *s.* the Ovis Poli

ياواموشوک *yava mụšụk*, *s.* wild cat

ياواش *yavá́š*, *a.* tractable, quiet, good, gentle

يب تورماق *ye(i)p tùrmą́q*, *v. comp.* to be (stand in the act of) doing

يب ياتماق *ye(i)p yatmą́q*, *v. comp.* to be in the act of eating

يتكوزماک *yetgụzmą́k*, *v. caus.* to cause to reach, to bring

يتماک *yetmą́k*, *v. i.* to reach

يتمش *yètmiš*, *num.* seventy

يتمشنجی *yètmišịnji*, *num. ordin.* the seventieth

يتنجی *yètịnji*, *num. ordin.* the seventh

يته *yète*. *num.* seven

يخشی *yàχ̌ị*, *a.*, *adv.* good; well

يخشی کورماک *yàχ̌ị kọrmą́k*, *v. comp.* to like, to love

يخشيليق *yàχ̌ịlịq*. *s.* goodness

ير *yer*, *s.* place, ground; the earth

ياراشماق see يراشماق

يراق *yịráq*, *a.*, *adv.* distant; far (off)

ياراماق see يراماق

يريم *yèrim*, *s.* half

يشيل *yịšil*, *a.* green

يغاچ *yaɣáč*, *s.* wood; in old Turki also, tree

يغاچچی (يغاچی) *yaɣáčị*, *s.* carpenter, joiner

يغاچيليق *yaɣáčịlịq*, *s.* a carpenter's or a joiner's trade, joinery

يغلاماق *yịɣlamą́q*, *v. i.* to weep, to cry, to lament with tears

يغی *yịɣị*, *s.* weeping

يغی *yą̈ɣị*, *s.* enemy

يقتماق *yịqịtmą́q*, *v. caus.* to cause to fall, to throw down

يقلماق *yịqịlmą́q*, *v. pass.* to be caused to fall, to fall

يقين *yą̈qịn*, *a. adv.* near, nearly

يكتك *yektäk*, *s.* a thin overcoat used in summertime

يكرماك *yigermäk*, *v. t.* to spin

يكرمنجى *yigermiṇji*, *num. ordin.* twentieth

يكرمه *yigermä*, *num.* twenty

يكشنبه *yäkšänbä*, *s.* Sunday

يكنه *yignä*, *s.* needle

يكولوك *yeguluk*, *s. a.* (an) eatable

يكيت *yigit*, *s.* youth; bridegroom

يل *yel*, *s.* wind, gases (from the stomach or bowels); name of a disease

يل *yil*, *s.* year

يلان *yilán*, *s.* serpent, snake

يلانكغاچ *yalaṅyáč*, *a.* naked, bare

يلپوگوچ *yelpuguč*, *s.* a fan

يلدام *yildam*, *adv.* quickly, fast

يلمان *yilimán*, *a.* tepid, lukewarm

يماك *yèmäk*, *v. t.* to eat

يمان *yämán* (also *yàmán*), *a.* bad, evil

يمانكورماك *yämán körmäk*, *v. comp.* to dislike

يمانليق *yämánliq*, *s.* wickedness, evilness

يمولاق *yumuláq*, *a.* round

يميش *yemiš*, *s.* fruits and sweets

ينكنچوك *yiñučuk*, *s.* dragon-fly

ينكوشلاماك *yeñ(g)ušlämäk*, *v. t.* to renew, to exchange an old thing for a new

ينكى *yeñi*, *a.* new

ينا *yenä*, *a. adv.* other, again

ينه بر(ى) *yenä bir(i)*, *indef. pr.* other, another

ياواش see يواش

يوالدوز *yuwálduz*, *s.* a big needle

يوتال *yutäl*, *s.* cough

يوتالماك *yutälmäk*, *v. i.* to cough

يوتغان *yotyán*, *s.* counter-pane

يوتماق *yutmáq*, *v. t.* to swallow

يوتورماك *yiturmäk*, *v. caus.* (for يتورماك) to lose, to disperse

يوراك *yuräk*, *s.* heart

يورت *yurt*, *s.* country, land

يورتقان see يوتغان

يورغا *yuryä*, *s.*, *a.* an amble, ambling

يورگاماك *yurgämäk*, *v. t.* to roll up, to wind, to wrap

يوركوماچ *yö(r)gumäč*, *s.* bindweed

يورماك *yurmäk*, *v. i.* to walk, to walk about

يوروماك *yurumäk*, see يورماك. (This form is prefered in building up the first present, indicative)

يوز *yuz*, *s. adv.* face, surface; since

يوز *yuz*, *num.* a hundred

يوزباشى *yuz-bäši*, *s.* a chief of a hundred

يوزسابون *yuz-sabun*, *s.* soap for the toilet

يوزونجى *yüzünji*, *num. ord.* hundredth

يوغان *yoyán*, *a.* large, big, stout

يوغلاشماق *yoylašmáq*, *v. i.* (*recip.*) to assemble, to gather

يوق *yoq*, *v. imperson.*, *interj.* is not, there is not, "not-being"; no

يوقارى *yuqárị*, *adv.*, *post-pos.* above, up, over

يوقاتماق *yoqatmą́q*, *v. t.* to annihilate, to destroy, to lose

يوقسو *yoq-sọ*, *interj.* a respectful form of *yoq*

يوقلاماق *yuqlamą́q*, *v. t.* to look after, to look, to consult

يوقماق *yụqmą́q*, *v. i.* to stain, to leave mark, to infect

يوك *yụk*, *s.* load, burden

يوگان *yụgą́n*, *s.* bridle

يوكلاماك *yụklämą́k*, *v. t.* to load, to lade

يوكورماق *yụgụrmą́q*, *v. i.* to run

يول *yol*, *s.* road, way; a road measure = 360 fathoms

يولبارس *yolba(r)s*, *s.* tiger

يولداش *yoldaš*, *s.* fellow-traveller

يولدوز *yulduz*, *s.* star, planet

يولغون *yùlɣọn*, *s.* tamarisk

يولوقماق *yolọqmą́q*, *v. i.* to meet by the way

يولون *yulun*, *s.* the spinal chord

يوماق *yụmą́q*, *v. t.* to wash

يومشاق *yụmšą́q*, *a.* soft

يومماق *yụmmą́q*, *v. t.* to close (one's eyes)

يمولاق see يوموﻻق

يونك *yụñ*, *s.* wool

يپاك *yịpą́k*, *s.* silk

يپشماك *yešmą́k*, *v. t.* to untie, to undo (a knot)

يپغماق *yịɣmą́q*, *v. t.* to collect, to gather

يلدام see يپلدام

يپلديز *yildiz*, *s.* the root of a tree or a plant

يپليم *yilim*, *s.* glue

يپليملاماك *yilimlämą́k*, *v. t.* to glue

يم *yẹịm*, *s.* cattle-feed

يملاماك *yemlämą́k*, *v. t.* to glue

يپنيك *yinik*, *a.* light (not heavy)

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Dritte Abteilung

Afrikanische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. C. Velten
und Prof. D. Westermann

1914

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Märchen des Tschi-Volkes auf der Goldküste. Gesammelt von I. Adaye und übersetzt von Bellon 1

Überreste der Sso-Sprache. Gesammelt von A. von Duisburg 39

Entwurf einer Kimakonde-Grammatik. Von A. Lorenz 46

Die Bakokosprache. Von Chr. Gehr 118

Bornulieder. Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze 134

Bibliographische Anzeigen. Besprochen von D. Westermann:

R. P. H. Trilles, C. S. Sp., Le Totémisme chez les Fân. 653 Seiten, geheftet 20 *M*. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Anthropos-Bibliothek Heft 4) 264

Märchen des Tschi-Volkes auf der Goldküste.

Gesammelt von I. Adaye und übersetzt von

I. Bellon,

Missionar der Basler Mission.

1. *Nyãnsã bebrebe kyere ogyimi.*

Ananse boo ne tirim se obefŭefŭe okwasea na onè no akosũm afiri.

Oko kã kyeree Aběrebē se: »Dampo wunim asem bi?« Obuaa no se: »Dabi.« Ananse toaa so se: »Mahũ sapow kese bi a nmoadoma ihĩnã kwaṅ dam', na mate se wo de wukyi amim nè nsisi nti merebekã akyere wo na yeakosũm afiri wom'.«

Aběrebē kã kyeree no se: »Me nua, esŭane adifude a mempe nti me mfe fo bu me okwasea, nanso enye biribi, okwasea na n'asõm dŭo no. Siesie wo hõ na yeṅko.«

Ade kyẽe anopatutu no wode afiri no kotintim ho; aṅŭummere woko fŭee na adowa dam'. Aběrebē kã kyeree Ananse se: »Fa adowa yi na okyẽna yebeba na ayi odabo na me nso mafa, nɑ mapam ne kyew ahye na woafre me »Oyii odabo«, na wo nso woafre wo »Ogii adowa« Ananse de ahõohare nè anoodeṅ kãe se: »Fŭe nea okwasea yi rekyere: fa ado-

1. Allzu große Weisheit grenzt an Torheit.

Die Spinne nahm sich vor, einen Narren zu suchen, um mit ihm eine Falle zu stellen.

Sie sagte zu dem Aberebe[1]: »Mein Freund, weißt du eine Sache?« Er antwortete ihr: »Nein.« Die Spinne fuhr fort zu sagen: »Ich habe einen großen Grashaufen gesehen, in welchen der Weg aller Tiere des Waldes führt, und weil ich gehört habe, daß dir Eigennutz und Betrug etwas Arges ist, wollte ich dir mitteilen, daß wir dort eine Falle stellen wollen.«

Aberebe antwortete ihr: »Um der Habsucht willen, die ich verabscheue, halten meine Kameraden mich für einen Narren, aber das macht nichts. Der Tor lebt in Frieden. Mach dich fertig und laß uns gehen!« Am nächsten Morgen in der Frühe stellten sie ihre Falle auf; am Abend sahen sie nach, und eine kleine Antilope war drin. Aberebe sagte zur Spinne: »Nimm diese kleine Antilope, und morgen werden wir wiederkommen, dann liegt eine große Antilope drin, welche ich nehmen werde. Dann nähe ich mir (aus ihrem Fell) einen Hut, setze ihn auf, und man nennt mich den Antilopenfänger, und dich nennt man Anti-

[1] Eine Art Wildkatze.

wa no na ọkyẽna mafa ọdabọ no.« Abĕrẹbē kãe se: »Me de m'asẹm nyẹ odinã mapene; so« ọtam adowa no na wọbaa ofie.

Ade kyẽe wọkọe na afiri no ayi odabọ ampaara. Abĕrẹbē kãe se: »Eyi de agya Ananse wo hõ atu; me nso ọkyẽna yẹbẹba na ayi batafo, na mafa mapam ne kyẹw ahyẹ na wọafrẹ me Oyibatafo, wo nso wunim senea batafonam yẹ dẹ fa « Ananse kãe se: »Wo hõ atọ wo, fa ọdabọ yi na ọkyẽna mafa batafo no.« Abĕrẹbē kãe se: »Enyẹ bone, mefĭẹ wo ara.«

Da a edi so no eyii batafo ampa. Abĕrẹbē kãe se: »Eyi de, wọfa, yi w'ade na kọ; ọkyẽna yẹbẹba na ayi ko kẹse na me nso matam no akọ fie na makọpam ne kyẹw mahyẹ na wọafrẹ me Okum-ko.« Ananse kã kyerẹẹ no se: »Mũa w'ano na fa batafo yi na ọkyẽna mabẹ fa ko no.« Abĕrẹbē kãe se: »Me de mayẹ me hõ kwasea yi na ọyẹ ara na mayẹ, mate.«

Wọsaṅ bẹfŭẹẹ afiri no na ayi ko. Abĕrẹbē kãe se: »Nnẹ na bāfoọ Ananse wanyã w'akonnọde, yi no ẹ! Okyẽñna me nso yẹbẹba na sono dam' na mayi no löpchenjäger.« Die Spinne sagte eilig und mit Nachdruck: »Sieh, was dieser Tor sagt, nimm du die kleine Antilope, und morgen will ich die große nehmen«. Aberebe erwiderte: »Meine Sache ist jedenfalls nicht schwer zu entscheiden, ich bin einig damit«, nahm die kleine Antilope auf und ging mit der Spinne heim.

Am andern Morgen, als sie hingingen, fand sich in der Falle richtig eine große Antilope. Aberebe sagte: »Diesmal, Vater Spinne, bist du gut weggekommen. Wenn wir morgen wiederkommen, dann werde ich ein Wildschwein gefangen haben, das nehme ich, setze seine Mütze auf, dann heißt man mich Wildschweinfänger. Du weißt ja, wie gut das Wildschweinfleisch schmeckt.« Die Spinne erwiderte: »Du bist nicht dumm, nimm diese große Antilope, und morgen nehme ich das Wildschwein.« Aberebe sagte: »Das ist nicht schlimm, ich richte mich nach dir.«

Am nächsten Tage war richtig ein Wildschwein gefangen. Aberebe sagte: »Gut, nimm das deine und geh. Morgen, wenn wir wiederkommen, dann ist ein großer Büffel in der Falle. Den werde ich nach Hause nehmen, mir eine Mütze davon zusammennähen und aufsetzen, dann wird man mich den Büffeltöter nennen.« Die Spinne erwiderte ihm: »Halts Maul und nimm das Wildschwein. Morgen nehme ich dann den Büffel.« Aberebe antwortete: »Da ich mich schon zum Narren gemacht habe, will ich es absichtlich noch einmal tun, ich stimme zu.«

Als sie wieder nach der Falle sahen, fand sich ein Büffel drin. Aberebe sagte: »Heute, räuberische Spinne, ist es dir geglückt, nimm deinen Raub. Morgen, wenn wir wiederkommen, ist ein Elefant gefangen. Den nehme ich

agye diṅ wo̱ ẅiase ṅhĩnā se̱ abo̱mmofohene a okum sono aẅia nè anadẅo.« Ananse kã kyere̱e̱ no se̱: »Mawu-afia, na menè wo na hẽna na e̱se̱ se̱ ogye diṅ? Fa no ko̱ nte̱m na o̱kyẽna mabe̱fa sono no.« Abĕre̱bē fẅe̱ komm na o̱kãe se: »Wo de koso sisi me sãara.«

Ade kyẽe wo̱be̱fẅe̱e̱ afiri no a e̱sono na obiram mu yi. Abĕre̱bē kãe se̱: »O̱panyiṅ eyi de tam w'ade na ko̱ e̱! O̱kyẽna ye̱be̱ba na ayi ahum nè aham na me nso mafa de agye tumi nè anuonyam nè ahõnyãde.« Ananse kãe se: »Yi sono no ko̱ na me na tumi, anuonyam nè ahõnyãde se̱ me nti o̱kyẽna me̱ba abe̱fa ahum nè aham no.« Abĕre̱bē kãe se: »Mede nĩdi amã wo yi, mede me̱mã wo ara akosi ṅkoã, nti nea wakã no mapene.«

Da a edi so no Ananse ko̱fre̱e̱ Abĕre̱bē no, o̱kã kyere̱e̱ no se̱ ne hõ ye̱ no yaw nti orentumi ṅko̱. Ananse a ope̱ biribi adi awuo de anigye siim ko̱e. Oduu ho̱ no waṅṅhũ fẅē se̱ ẅiase ṅhabamma ṅhĩnā bi na e̱hye̱ afiri no mãto̱. O̱de abufuw ke̱se saṅ baa ofie: osuaa Abĕre̱bē so se oṅkum no a ne bo nto̱o̱ ne yam e̱. Abĕre̱bē nso nim ne sā nti o̱bo̱o̱ ne hõ aguā kohintaw bābi.

Nnipa pī wo̱ ho̱ a wobu wo̱ṅ hõ anyĩnsãfo wo̱ bĕre a woredi ṅkwasease̱m mu mpo. »Anomã niferefo wo̱de mposae na eyi no.«

an mich, dann werde ich ein berühmter Mann, und die ganze Welt wird mich „Jägerkönig" heißen, denn er tötet Elefanten bei Nacht und bei Tag.« Die Spinne antwortete ihm: »Verfluchter, wer von uns beiden soll berühmt werden? Rasch, nimm den Büffel fort, und morgen nehme ich den Elefanten.« Aberebe fügte sich stille und sagte: »Betrüge mich so nur weiterhin!«

Am andern Morgen, als sie nach der Falle sahen, lag ein Elefant drin hingestreckt. Aberebe sagte: »Alter, nimm, was dir gehört und geh heim. Kommen wir morgen, dann findet sich eine Mistelbeere vor. Die nehme ich und bekomme Macht, Ehre und Reichtum.« Die Spinne erwiderte: »Nimm den Elefanten und geh, denn Macht, Ehre und Reichtum kommen mir zu. Morgen werde ich die Mistel an mich nehmen.« Aberebe sagte: »Nachdem ich dich seither geehrt habe, will ich dich auch bis zu Ende ehren. Ich bin daher einig mit dem, was du gesagt hast.«

Am andern Tage, als die Spinne Aberebe rufen ließ, sagte dieser zu ihr, da er nicht recht wohl sei, könne er nicht mitgehen. Die Spinne, welche auf eine reiche Beute gefaßt war, machte sich in großer Freude auf den Weg. Als sie dort ankam, sah sie nichts als allerlei Kräuter der Erde, welche die Falle ausfüllten. Mit großem Zorn kam sie wieder nach Hause: sie schwur, sie werde nicht ruhen, bis sie Aberebe getötet habe. Da Aberebe das wußte, machte er sich heimlich davon und versteckte sich. »Den schlauen Vogel fängt man mit dürrem Laub.«

2. *Anuanom bānaṅ bi hõ asem.*

Obea bi trãã ase a owoo mmabarimma akontompe bānaṅ; woṅ diṅ ni: Opanyiṅ Antoto, Wotiwoti, Watawata nè Nyãnsã-nyãnsã. Mmofra yi annyiṅ korā na woṅ aberewa kaa bābi gyaw woṅ nyĩsā māa woṅ nenã aberewa.

Aberewa no aṅfŭe woṅ yiye mà wokaee woṅ aberewa pī. Dā ṅhĩnā woṅ ṅkonmmo a wodi ara ne se, deṅ nti na woṅ nenã a wadi ṅkyene abĕre no aṅwu na woṅ nà antrã ho ammà woṅ.

Wonyiṅe no wodow afuw kese bi a woduaa fĕre wo mfinimfini bābi mã ebuae kusū. Esĭane se aberewa no pe se okum woṅ nti okyekyeree awo kohyehyee ase se woko ho a woakeka woṅ mã woatoto.

Nyãnsãnyãnsã abeṅ se owusiw, efise wowoo no no na okura bodua bi fi ne nã yam. Woduu afuw no mu pe na bodua no kã kyeree no se: »Mo nẽnã de awo akohyehye fĕre no ase nti moṅfŭe yiye.«

Nyãnsãnyãnsã kã kyeree ne nuanom mã wotŭitŭaa ṅkontimmã kokum woṅ ṅhĩnā. Aberewa no tee se woahũ n'akyi no ne hõ dŭiriw no kese. Eyi akyi no ofaa akwaṅ horow so sofŭee se obekum woṅ, nanso Nyãnsãnyãnsã bodua no gyee woṅ fii ne ṅhĩnā mu.

Aberewa no sii ne fŭene ano nsõ se obekum woṅ kẽ nti nea afei oyee ne se: oboo ne hõ so koo aheṅkürow mu kokã

2. Von vier Brüdern.

Es lebte eine Frau, welche vier kräftige Söhne hatte. Ihre Namen sind: Opanyiṅ Antoto, Wotiwoti, Watawata, Nyansanyansa. Als diese Kinder noch gar nicht erwachsen waren, starb ihre Mutter und hinterließ sie als Waisen ihrer Großmutter.

Die alte Frau sorgte nicht recht für sie, so daß sie sehr viel an ihre Mutter dachten. Jeden Tag war ihre Klage diese: warum war ihre Großmutter, die doch schon so lange Salz gegessen hatte, nicht gestorben und ihre Mutter nicht am Leben geblieben für sie?

Als sie heranwuchsen, legten sie eine große Plantage an und pflanzten Melonen in deren Mitte, die üppig aufschossen. Weil die alte Frau im Sinne hatte, sie umzubringen, band sie einige Schlangen unter dem Gebüsch fest, damit sie bei ihrem Hinkommen gebissen würden und sterben müßten. Nyansanyansa war durchdringend klug wie der Rauch, denn als er geboren wurde, brachte er ein Amulett mit auf die Welt. Sobald sie die Farm erreichten, sagte das Ding zu ihm: »Eure Großmutter hat einige Schlangen unter den Melonen versteckt, nehmt euch daher in acht.« Nyansanyansa sagte das seinen Brüdern, welche sich Ruten schnitten und sie töteten. Als das alte Weib merkte, daß sie durchschaut war, war sie aufs höchste verwundert. Nach diesem versuchte sie verschiedene andere Wege, sie umzubringen, aber das Zaubermittel des Nyansanyansa errettete sie von allen.

Das alte Weib nahm all ihren Scharfsinn zusammen, um sie doch umzubringen, und tat daher folgendes. Sie machte sich fertig, ging in die Königstadt und sagte zum König:

kyeree ohene se: »Otumfoo, mewo nanãnom bānaṅ a woṅ so mmabusufo bi nni bābiara, enti nãna okyẽna mede woṅ bebĕre wo na woayiyi woṅ ti afi so, efise wotrã w'ahemmaṅ mu ha a asem a wode beba beye hũ mmohō. Nanso mitu wo fo se woabeṅ papāpa nti fw̆e woṅ yiye.« Ohene no kã kyeree no se: »Osempa, okyẽna meko akohyia woṅ maba.«

Ade kyẽe anopatutūtu no omãa nnipa kofuntum okwaṅ a anuanom no be fa so aba no so, na wode afw̆irem nè ntumpaṅ, ṅṅow nè nnadewa hyehyee so mãto (Enese wohyee woṅ mpãm).

Ohyee se nnipa no mu bi ṅhintaw akwaṅfānu no na obemã woatu mirika afa so na se wopirapira na wotew fw̆efw̆e ase a woatow ahye woṅ so akuṅkum woṅ.

Nyãnsãnyãnsã bodua no yii ahintasem yi adi kyeree no ntempaara.

Ohene no hyee se woṅkohyia woṅ mmĕra; woduu nea woafuntum ho no wohyee woṅ se wontu mirika. Esĭane se Nyãnsãnyãnsã ahye woṅ ase nti wode ahõohare kese faa okã no mu kopuee ohene no anim a sēwa antĩ woṅ mã eyee no ṅw̆õṅw̆ã mmohõ. Eyi akyi no ode woṅ faa akwaṅhorow so, nanso ohũi se woṅ were ye deṅ papa bi, na enye woṅ ṅkõ na wonam.

Dabi o free Nyãnsãnyãnsã kã kyeree no se: »Anokwa, mahũ se woye duru; nanso woahũ se meye obirempoṅ kese enti mepe se wobeṅ me efise mewo atamfo

»Mächtiger, ich habe vier Enkelkinder. Ärgere Unglückskinder als diese gibt es nirgends. Deshalb, Großvater, will ich sie dir morgen bringen, damit du sie enthaupten läßt, denn wenn sie in deinem Reich hier leben, wird das Unglück, das sie bringen, über die Maßen groß sein. Aber da sie sehr klug sind, mache ich dich darauf aufmerksam, passe gut auf sie auf.« Der König sagte zu ihr: »Gut, morgen werde ich sie herholen lassen.«

Frühe am andern Morgen ließ er seine Leute den Weg, welchen die Brüder kommen mußten, aufbrechen und voll mit Dornen und Scherben, Knochen und Eisenstücken streuen. Er befahl, daß sich einige Leute im Busch verstecken sollen. Dann werde er sie darüber hinspringen lassen. Wenn sie sich verletzen und hinstürzen, sollen seine Leute sich auf sie werfen und sie umbringen. Nyansanyansa aber verriet auch dies Geheimnis schnell.

Der König befahl, man solle sie herbringen. Als sie an die aufgebrochene Stelle kamen, hieß er sie laufen. Da Nyansanyansa sie unterrichtet hatte, rannten sie mit großer Schnelligkeit durch den Graben und präsentierten sich vor dem König, ohne daß sie die kleinste Schürfung erlitten hätten, was ihm über die Maßen erstaunlich war. Nach diesem probierte er es auf allerlei andere Weise. Aber er sah, daß sie unverwundbar waren und daß jemand bei ihnen war.

Eines Tags rief er den Nyansanyansa und sagte zu ihm: »Ich sehe, daß du tapfer bist. Aber du hast gesehen, daß ich ein mächtiger König bin. So wünsche ich, daß du mir ein Geheimmittel verschaffst, denn ich habe viele Feinde. Aber ehe du das für mich tun darfst, will ich dich zuerst

pī, na ansã na mẹmã woaye eyi amã me no gyee se meso wo fẅẹ ansã. Konũ Okrabedom Akrabe bẽre me.« Nyãnsãnyãnsã buaa no se: »Nãnã mede anigye beye eyi amã wo. Okyẽna ṅkõ ara mede Okrabedom akrabe beba abeto w'anim.«

Obaa ofie bekraa ne nuanom, okã kyeree woṅ se: »Montrã ho komm na se bone bi ba mo so a meyi mo mafim' akyiri no.« Opörow fẅee so koe, ne bodua no kã kyeree no okwaṅ mu se: »Wobekum wo nuanom asie woṅ nne ara, na wo nso se Onyame di w'akyi na wosaṅ ba a wode akonnoduaṅ a awuduru wom' besi w'anim se di: se aduaṅ no kã w'ano pe a wubewu amonom. Eyi mu nso meboa wo.«

Ode ne bodua no boo fãm mãa okramaṅ fefe bi bae.

Okã kyeree no se: »Se wosaṅ ba na wose koguare ansã na bedidi a kã se okom de wo mmohõ nti wubedidi ansã. Se wobue aduaṅ no so pe a okramaṅ yi beba abetam namfua kese bākõ na waguaṅ ako wo nuanom da so; se eba sã a sore tu mirika tã no kosi se wubedu oda no so. Se wadu so a fa me bo so mpeṅ abiesã; oda no bebue amã wo nuanom afi adi a sẽwa biara antũ woṅ e. Nyãnsãnyãnsã buaa no se: »Osempa, mo nè yo, meda w'ase da w'ase.«

auf die Probe stellen. Geh' und hole mir die Palmtraube des Okrabedom[1].« Nyansanyansa erwiderte ihm: »Großvater, das will ich gerne für dich tun. Morgen schon werde ich eine Palmtraube des Okrabedom dir vor die Füße legen.«

Als er nach Hause kam, rief er seine Brüder und sagte zu ihnen: »Wartet hier geduldig, und wenn euch ein Unglück passiert, werde ich euch später heraushelfen.« Er machte sich auf den Weg. Sein Amulett teilte ihm unterwegs mit: »Man wird deine Brüder töten und heute noch begraben, und auch dir wird man, wenn der Himmel mit dir ist und du wiederkommst, eine Lieblingsspeise zu essen geben, in welche ein tödliches Gift gemischt ist. Sobald die Speise deinen Mund berührt, wirst du auf der Stelle sterben. Aber auch darin will ich dir helfen.« Er schlug sein Amulett auf den Boden. Sogleich erschien ein schöner Hund. Es sagte weiter zu ihm: »Wenn du wiederkommst und man sagt zu dir: ‚bade dich und komm zum Essen', dann erwidere, du wollest zuerst essen, weil du so sehr hungrig seist. Sobald du die Schüssel aufdeckst, wird dieser Hund ein großes Stück Fleisch wegholen und mit demselben auf das Grab deiner Brüder laufen. Wenn das geschieht, dann stehe rasch auf und verfolge den Hund bis hin zum Grab. Wenn du dort bist, dann schlage mich dreimal an. Das Grab wird sich öffnen für deine Brüder, und sie werden heraussteigen, ohne daß man nur den geringsten Schaden an ihnen sieht.« Nyansanyansa gab zur Antwort: »Gut, ich gratuliere dir und danke dir vielmal.«

[1] Diese geben die Heiden ihrer »Seele« zu essen.

Okotoo otõmfo no wo okwaṅ mu, obisaa no se: »Damfo ehẽ na woreko yi?« Obuaa no se: »Mereko Okrabedom akurā akonũ n'akrabe aběre ohene.« Otõmfo no toaa so se: »Wone hẽnã? Onipa biara ṅkoo ho da a wanyã ne ti adidi mu da. Se wotumi konũ abe no na wosaṅ ba a fa me ti to otõmmo yi so, na fa asãe petew no.«

Okotoo okuafo a oresi pam, na obisaa no se: »Barima hẽ na w'ani kyere yi?« Nyãnsãnyãnsã buaa no se: »Okrabedom akrabe nti na menam yi.« Okuafo no kãẽ se: »Dommarima wunnim nea wokã, se wodu n'akurā ho pe a wobeyera wo ṅkwã. Se wotumi saṅ w'akyi ba ha a fa ṅkrante yi fufŭaw me naṅ hõ na fa me si bayere a migyina hõ yi pam.«

Okofii obetŭafo bi so mã obisaa no se: »Okumanini, ehẽ na worehare so ko yi?«

Obuaa no se: »Mereko Osāgyefo Okrabedom akurā akonũ n'akrabe no aběre asase wura.« Obetŭafo no kãe se: »Barima gyama wunyãã obi ṅkãã wo ne hõ asem da; se wodu ho pe a kae se womfra wo nã mma mu bio.

Se woko na wosaṅ ba a fa me sekaṅ yi tŭa me mene.«

Okoo n'anim kakra kotoo obommofo. Obisaa no se: »Katakyie, wo nantew no kyere me se wo naṅ so kwaṅ ware, na

Auf dem Weg begegnete er einem Schmied, und dieser fragte ihn: »Freund, wohin gehst du?« Er antwortete ihm: »Ich gehe auf die Farm des Okrabedom, um eine Traube dem König zu bringen.« Der Schmied fragte ihn weiter: »Wer bist du? Noch nie ist ein Mensch dorthin gegangen, der lebendig wiedergekommen wäre. Wenn es dir gelingt, wiederzukommen, dann lege meinen Kopf auf diesen Amboß und zerschmettere ihn mit dem Hammer.« Er traf einen Farmer, welcher seine Jamsstöcke[1] setzte. Dieser fragte ihn: »Mann, wohin zeigt dein Gesicht?« Nyansanyansa erwiderte ihm: »Der Palmtraube des Okrabedom wegen bin ich unterwegs.« Der Farmer sagte: »Du Held, du weißt nicht, was du sagst. Sobald du auf seine Farm kommst, wirst du dein Leben verlieren. Wenn du wieder zurückkommst, dann nimm dieses Buschmesser und spitze meine Füße und stelle mich dahin als Stock für diesen Jams.«

Er ging weiter und traf einen Palmbauern, welcher ihn fragte: »Schlangentöter, wohin gehst du so eilig?« Er antwortete ihm: »Ich gehe zur Farm des Hauptmanns Okrabedom, um eine Palmtraube dem Herrn der Erde zu bringen.« Der Palmbauer sagte zu ihm: »Mann, du hast, wie es scheint, noch niemand getroffen, der dir von ihm erzählt hat. Sobald du dort hinkommst, dann denke daran, daß du nicht mehr unter die Kinder deiner Mutter zählst. Wenn du gehst und wiederkommst, nimm mein Messer und schneide mir den Hals ab.«

Er ging ein wenig weiter und traf einen Jäger. Dieser fragte ihn: »Du Held, deine Art zu gehen zeigt mir,

[1] Es werden lange Stöcke in die Erde gestoßen, an denen der Jams sich emporrankt.

worekodi dŭuma titiriw bi; ehẽ na worehare so akǫ yi?«

Obuaa no se: »Merekonũ Ǫkrabɛ̨dǫm akrabɛ̨ akǫmã Otumfoǫ.« Ǫbǫmmǫfo no tuu no fo se: »Me nua fɛ̨fɛ̨ ṅhaw wo hõ na saṅ w'akyi kǫ fie kodi ṅkyene kakra.« Nyãnsãnyãnsã see no se: »Tŭɛ̨ṅ kakra mede mɛ̨ba abɛ̨kyerɛ̨ wo ǫkyĕna na woahũ sɛ̨ dade bi tŭa dade bi mu.« Ǫbǫmmǫfo no kãe se: »Sɛ̨ wotumi saṅ ba a fa me danta yi tow bǫ me momã so.«

Ǫtoaa n'akwantu no so koduu nea akrabɛ̨ no si. Esi obuṅ doṅkudoṅku bi a emu dǫ mmǫhõ ano; sɛ̨ wǫtoa abɛ̨teṅ aduanu po a ɛ̨rennu ase da. Obiara a ǫbɛ̨kǫ hǫ no na Ǫkrabɛ̨dǫm akã no ato obuṅ no mu: wayɛ̨ sã akum nnipa mpempem pī.

Ohũũ Nyãnsãnyãnsã ani pɛ̨ na ǫkã kyerɛ̨ɛ̨ no sɛ̨: »Bĕra ntɛ̨m na menkyerɛ̨ wo sɛ̨nea wote.«

Nyãnsãnyãnsã see no se: »Sɛ̨ wonkǫǫ obi afum da a woṅkã se wo ṅkõ ne okuafo; nnɛ̨ de mɛ̨mã osũ asõ nsǫre mu.« Ǫkrabɛ̨dǫm bo fuw pī na obisaa Nyãnsãnyãnsã se: »Sɛ̨ meba hǫ a mɛ̨to wo ana?« Obuaa no se: Wobɛ̨to me atra me, asaṅ aba.« Ǫde abufuw kɛ̨se tow ne hõ kyenee Nyãnsãnyãnsã so sɛ̨ ɛ̨re-

daß du einen weiten Weg vor dir hast und eine außerordentliche Arbeit dir bevorsteht. Wohin gehst du denn so eilig?« Er antwortete ihm: »Ich gehe, die Palmtraube des Okrabedom dem Mächtigen zu holen.« Der Jäger ermahnte ihn und sagte: »Mein schöner Bruder, plage dich nicht, sondern kehre wieder nach Hause und iß noch ein wenig Salz.« Nyansanyansa sprach zu ihm: »Warte ein wenig, morgen werde ich sie dir zeigen, dann wirst du sehen, daß ein Eisen ein anderes zerschlagen hat.« Der Jäger sagte: »Wenn es dir gelingt, wiederzukommen, dann nimm meine Flinte und schieße mich in die Stirn.«

Er ging seines Wegs weiter und kam an die Stelle, wo die Palme wuchs. Sie stand am Rand eines überaus tiefen Abhangs. Wenn man 20 lange Palmen aneinandergereiht hätte, wäre man noch nicht auf den Boden gekommen. Jedermann, der dort hinging, wurde von Okrabedom in die Schlucht geworfen. Auf diese Weise hatte er schon unzählige Menschen umgebracht.

Sobald er des Nyansanyansa ansichtig wurde, sprach er zu ihm: »Komm schnell, dann will ich dir zeigen, wer du bist.« Nyansanyansa sagte zu ihm: »Wenn du noch nicht auf eines andern Farm gewesen bist, sagst du nicht, du allein seist ein Farmer. Heute werde ich ein großes Heulen auf dem Begräbnisplatz verursachen.« Okrabedom wurde sehr zornig und fragte Nyansanyansa: »Wenn ich dorthin komme, wirst du stehenbleiben?« Er erwiderte ihm: »Du wirst mich treffen, über mich hinausspringen und wieder zurückkommen.« Darauf warf er sich im höchsten Zorn auf Nyansanyansa, um ihn zu zerreißen. Nyansanyansa, welcher sehr

tetew no. Nyãnsãnyãnsã a wabeṅ papa bi no tram no mã ohŭruw traa no koo akyirikyiri.

Nyãnsãnyãnsã mãa ne hõ yee se mframa ko foroo abe no. Okrabedom hũi se waforo no ne hõ yeraw no kese: okogyinaa okũ no ano se se oreba a wafŭim no ato mu.

Nyãnsãnyãnsã nũu bemũ kese biakõ de seṅ ne bodua ano, na o free ne ntawntawdifo no se: »Okrabedom ẽ, siesie wo hõ na mereba õ.«

Oboapa yee se oretow ne hõ akyene, na Okrabedom bo fuwi se orekosow no no ode ne fanya no paa ne mpampam' mã ohĩm kofŭee okũ no mu. Nyãnsãnyãnsã sii fãm' wo anigye kese mu.

Bodua no kã kyeree no se: »Ansã na wubenyã okwaṅ atra okũ yi no gyee se wode me fŭe ano mpeṅ abiesã.« Oyee sa mã esram so.

Okã kyeree no bio se: »Fa me fŭe fãm mpeṅ abiesã na kã se: »Mesua miyi Okrabedom, afei onipa biara a owo okũ yim' nyi ne ti adi.«

Oyee sa mã nnipa mpemmpem a ahemfo, ahenemma, adehye nè nnipa kunini pĩ wom fii bae.

Wode ahõdŭiriw kese daa woṅ dẽfoo Nyãnsãnyãnsã ase papãpa. Wokã kyeree no se wobekyekye kŭrow wo ho na wode no adi woṅ so hene. Nyãnsãnyãnsã buae se: »Mempe ohene bi madi: obiara ṅko ne kŭrom' mfa ne hõ ṅkokyere ne yere nè ne nma, n'abusũafo nè ne nnamfo.« Ampa anigye kese baa asase mu no so ṅhĩnã. Woṅ a wotoo okũ no klug war, bezauberte ihn, so daß er weit über ihn hinwegsprang. Nyansanyansa verwandelte sich in einen Wind und kletterte die Palme hinauf. Als Okrabedom sah, daß er hinaufgeklettert war, wurde er sehr niedergeschlagen. Er stellte sich an den Rand des Abgrunds, um ihn beim Herunterkommen in diesen zu werfen. Nyansanyansa schlug eine große Palmtraube ab und hing sie an sein Amulett, dann rief er seinem streitsüchtigen Gegner zu: »He, Okrabedom, mache dich fertig, ich komme herunter.« Er tat, als ob er sich herunterfallen ließe. Okrabedom wollte ihn in seinem Zorn auffangen. Da spaltete er ihm mit seinem langen Messer den Schädel, so daß er wankte und in den Abgrund stürzte. Hierauf ließ sich Nyansanyansa in großer Freude auf den Boden herab.

Sein Amulett sagte zu ihm: »Ehe es dir gelingen wird, die Schlucht zu überschreiten, mußt du mich dreimal anschlagen.« Er tat das pünktlich. Es sprach wiederum zu ihm: »Schlage mich dreimal auf den Boden und sprich: ‚Ich schwöre, daß, den Okrabedom ausgenommen, jedermann, der in dieser Schlucht sich befindet, sein Haupt erhebe'.« Er tat das — da stiegen unzählige Leute, Könige, Königskinder, viele Hohe und Edle herauf. In großer Verwunderung dankten sie ihrem Wohltäter Nyansanyansa aufs herzlichste. Sie eröffneten ihm, daß sie dort eine Stadt gründen wollen und ihn zu ihrem König machen werden. Nyansanyansa antwortete: »Ich habe keine Lust, König zu werden. Jedermann gehe in seine Vaterstadt und zeige sich seinem Weib und seinen Kindern, seiner Familie und seinen Freunden.« Große Freude herrschte in der Tat in der ganzen Gegend. Diejenigen, welche schon sehr lange

mu akyẹ korā a wonnim wọn̄ nea wofi baa họ nso a obi nnim wọn̄ no kyekyee kŭrow trăa họ. Nyānsānyānsā tam bemu no na opŏrow fŭee so baa ofie. Okọtoo Obọmmofo, obẹtŭafo, okuafo nè Otomfo māa wọn̄ hõ dŭriw wọn̄ kẹse. Obiara a ote Okrabẹdọm akrabẹ hõ asẹm abĕrẹ na ọmfaa n'aní ṅhũu da. Esono no korā, ewọ bo seṅ ŭiase biribiara, enti ahemfo akẹsẹ asọ afŭe sẹ wobenyā bi de afra wọn̄ ahennẹema mu nanso okwa. Nyānsānyānsā de wọn̄ hõ kyẹẹ wọn̄ a woanyẹ wọn̄ sẹnea wọhyẹẹ no no.

Oduu kŭrōtia no ọsõmae sẹ wọṅkọkā ṅkyerẹ ọhene sẹ ómmọ no gua na ọreba.

Ohene no de anigye bọọ no gua. Nyānsānyānsā de akrabẹ nè ne mmereṅkensõno bẹ fŭee n'anim. Wogyee no so mā ẹyẹẹ nŭoṅŭā. Eyi akyi no obisaa ne nuanom ase na wọkā kyerẹẹ no sẹ wọatu ayera a onipa biara nnim nea wọ fae.

Okọọ fie no wọbĕrẹẹ no nsu sẹ ónuare na ọmpẹ biribi nni. Okāe sẹ okọm de no dodo nti wómmĕrẹ no aduaṅ kaṅ. Wọde ahennuaṅ bi a eyẹ ṅŭoṅŭā bĕrẹẹ no; obuee so pẹ na okramaṅ bẹtam namfua kẹse kọọ ọda no so. Oduu họ pẹ na ọde ne bodua no fŭee so mprensă se: »Opanyin Antotọ, Wotiwoti, Watawata, mekọọ bābi a maba enti momfi, in der Schlucht gelegen hatten und nicht wußten, wie sie dorthin gekommen waren und die niemand kannte, gründeten dort ihren Wohnsitz. Nyansanyansa nahm seine Palmtraube auf, machte sich auf den Weg und kam nach Hause.

Er traf den Jäger, den Palmbauern, den Farmer und den Schmied, welche ganz außer sich vor Staunen waren. Jeder hatte schon von der Geschichte der Palme des Okrabedom gehört, aber keiner hatte sie je gesehen. Sie war ganz eigenartig und wertvoller als irgend etwas auf der Welt, so daß die großen Könige versucht hatten, etwas davon in ihren Königsschatz aufzunehmen, aber vergebens. Nyansanyansa schenkte ihnen ihr Leben und tat nicht, wie sie ihn angewiesen hatten.

Als er in die Nähe der Stadt kam, ließ er dem König sagen, er solle eine Versammlung einberufen, denn er komme. Der König erfüllte diesen Wunsch mit Freuden. Nyansanyansa legte die Palmtraube samt den jungen Palmschößlingen vor dem König nieder. Man gratulierte ihm von Herzen. Hierauf fragte er nach seinen Brüdern und man sagte ihm, daß sie verschwunden seien und niemand wisse, wohin sie sich gewandt haben.

Als er nach Hause ging, brachte man ihm Wasser zum Baden, damit er dann essen könne. Er sagte, da er sehr hungrig sei, soll man ihm zuerst zu essen bringen. Man brachte ihm ein wundervolles Königsessen. Sobald er es aufdeckte, erwischte sein Hund ein großes Stück Fleisch und rannte damit zum Grabe. Nachdem Nyansanyansa dort hingekommen war, schlug er mit seinem Amulett auf das Grab und sagte: »Antoto, Wotiwoti, Watawata, da ich von meiner Reise

as. monyi mo ti adi.« Amonom wofi bae a wọn̄ ti mpo mmeṅ wọn̄.

Bodua no kyeree Nyãnsãnyãnsã ahabaṅ bi sẹ̄ ọmfa as. ọṅkọtew bi mposa mfa ṅkọsọ aduaṅ no mu na wónni. Woduu fie no ọde aduru no soọ aduaṅ no mu mã wodii a fwẹ̄ anyẹ̄ wọn̄. Ohene nè omaṅfo no hõ dẅiriw wọn̄ mmọhõ sẹ̄ nnipa a wọatẅitẅa wọn̄ ti na wọasie wọn̄ no asọre afi damoa mu; na saṅkyiri yi wọadi aduaṅ a awuduru wom' na sẽwa mpo antĩ wọn̄. Ohene no free Nyànsãnyãnsã kã kyeree no se: »Mahũ sẹ̄ woabeṅ ampa enti afei de beṅ me bi; nokware na eye, nea meyẹ̄e yi ṅhĩnã, wo ṅkwã na mepe sẹ̄ mitẅa no tiã nti na meyẹ̄e; wo nuanom no, me na memã wokum wọn̄.

Mesẽre wo pĩ fa bone horow a mayẹ̄ wo yi ṅhĩnã firi me. Nyãnsãnyãnsã kã kyeree no sẹ̄.« Mà wo bo ntọ wo yam, mebeṅ wo sẹ̄ owusiw.«

Da no anadẅo ọmaṅ mpanyiṅfo baa ọhene ṅkyeṅ bẹkã kyeree no se: »Esesẹ̄ yeyi nnipa yi họ ansà na ade kyẽ.« Ohene totọbrọfo no aṅkae apãm a ọnè Nyãnsãnyansã apãm no; amonom na oyii nnipa no aduonum kotẅaa ọdaṅ a wọda mu no hõ hyiae na wọde ogya kãa ọdaṅ no ano. Bodua no daṅ wọn̄ owusiw a obiara anhũ wọn̄. nso ansã na wọde ogya no rekã ọdaṅ no ano no,

zurückgekommen bin, kommt hervor und zeiget euch.« Sogleich erschienen sie, ohne daß sie auch nur Kopfschmerzen gehabt hätten.

Bodua[1] zeigte dem Nyansanyansa ein Kraut. Das soll er zerreiben und unter das Essen mischen. Dann sollen sie essen. Als sie nach Hause kamen, mischte er die Arznei in das Essen, und alle aßen, ohne daß ihnen etwas geschehen wäre. Der König und sein Volk war über die Maßen erstaunt, daß die Leute, welche sie geköpft und begraben hatten, aus dem Grab erstanden waren und daß sie nachher von der vergifteten Speise gegessen hatten, ohne den geringsten Schaden davonzutragen. Der König rief den Nyansanyansa und sagte zu ihm: »Nun habe ich gesehen, daß du in der Tat klug bist. Teile mir jetzt auch von deiner Klugheit etwas mit. Es ist gut, die Wahrheit zu reden; alles, was ich getan habe, tat ich, um dein Leben zu verkürzen. Deine Brüder habe ich umbringen lassen. Ich bitte dich sehr, verzeihe mir all das Unrecht, das ich dir getan habe. Nyansanyansa sagte zu ihm: »Beruhige dich nur, ich will dich klug machen wie den Rauch.«

In derselben Nacht kamen die Stadtältesten zum König und sagten zu ihm: »Wir müssen diese Leute aus dem Wege schaffen, ehe es Tag wird.« Der brutale König gedachte nicht des Bundes, den er soeben mit Nyansanyansa geschlossen hatte, und wählte 50 Männer, daß sie das Haus, in welchem sie schliefen, umstellen und Feuer an dasselbe legen sollten. Bodua verwandelte sie in Rauch, so daß niemand sie sah. Aber ehe sie das Feuer an das Haus legten, schlie-

[1] Der Name des Amuletts.

na wo̱ṅ banaṅ ṅhĩnā deda ho̱ a aẘe̱ṅfo no ani tua wo̱ṅ.

Adekyẽe ano̱patutu no wo̱ko̱mãa o̱hene akyẽ na Nyãnsãnyãnsã kã kyere̱e̱ no se: »Nãnã, se̱be, se̱be aduakroṅ, so e̱nye̱ o̱bea na o̱kã ase̱m a o̱sakra no? So e̱nye̱ o̱ko̱ṅko̱nsani na ose yiw wo w'anim na w'akyi ose dabi? Wo nè wo ti nní!« »O̱hene a onim ase̱m yi ase no fe̱ree ke̱se̱ wo̱ ne tirim, na amonom ho̱ o̱de abufuw ke̱se̱ kãe se̱ wo̱ṅkyere Nyãnsãnyãnsã nto afiase na wo̱ṅhye̱ no na ómmeṅ no; na se̱ o̱beṅ no ẘie a wode atuo aduakroṅ akroṅ afram no. Nyãnsãnyãnsã kãe se: »Nãnã, tafrakye, mede minsuro owu enti mã me kwaṅ na menye̱ nea eye mã wo se̱nea e̱be̱ye̱ na woabeṅ seṅ me me mpo. Mã wommo̱ dawuru se̱ efi no̱nsoṅ akyi obiara ṅhye̱ṅ daṅ mu ṅkosi o̱kyẽna ano̱pa no̱nsiã na worebeyi musu.« O̱hene no mã wo̱ko̱bo̱o̱ dawuru no amonom.

Adesãe no o̱mãa ne nuanom no kohintaw to̱nasu bi a esi kùrotia mu na e̱be̱ye̱ nno̱nẘo̱tẘe mu no o̱nè o̱hene no ko̱o̱ ho̱. O̱hye̱e̱ to̱nasu no mu gya na o̱mãa o̱hene no siabaw ne ntama kãa afa; ogya no so̱e no o̱de asãe no too mu. Asãe no do̱e ko̱kō̱ko̱ no o̱kã kyere̱e̱ o̱hene tibo̱ṅko̱so no se: »Merebe̱beṅ wo; aduru biara, otuo, agyaṅ, o̱wo̱ anase̱ aboa biara rentumi nye̱ wo fẘē korā;

fen alle vier dort, wie die Wächter deutlich gesehen hatten.

Früh am andern Tag, als sie dem König guten Morgen wünschten, sprach Nyansanyansa zu ihm: »Großvater, ich bitte neunzigmal um Verzeihung; sind's nicht die Weiber, die ein Wort, das sie gesagt haben, wieder verdrehen? Ist's nicht der Heuchler, welcher vor deinem Angesicht ‚ja' sagt, und hinter deinem Rücken sagt er ‚nein'? Das bist du und dein Haupt.« Der König, welcher das wohl verstand, fürchtete sich heimlich gar sehr. So sagte er sogleich in seinem Zorn, man soll den Nyansanyansa festnehmen und ins Gefängnis legen und ihn zwingen, ihm Klugheit mitzuteilen, und wenn er das getan habe, soll man ihn mit 99 Flinten erschießen. Nyansanyansa antwortete: »Großvater, verzeihe, weil ich den Tod nicht fürchte, erlaube mir zu tun, was gut für dich ist, damit du noch klüger als ich werdest. Laß proklamieren, daß nach 7 Uhr niemand in dein Haus kommen darf bis morgen früh um 6 Uhr, denn es werde Fetisch gemacht.« Der König ließ das sofort tun.

Als es dunkel wurde, ließ er seine Brüder sich in einer Schmiede verbergen, die sich am Ausgang des Orts befand. Um 8 Uhr etwa kamen er und der König auch dorthin. Er zündete das Feuer in der Schmiede an und hieß den König sich schürzen und den Blasebalg ziehen. Als das Feuer hell brannte, legte er den Hammer hinein. Als der Hammer glühend rot war, sprach er zu dem tölpelhaften König: »Ich werde dich nun bezaubern, so daß keinerlei Arznei oder Flinte oder Pfeil oder Schlange oder sonst ein Tier dir etwas tun kann. Lege dich daher auf diesen

enti be̱da atōmmo yi so na memfa aduru a meknrae yi menso̱ wo fw̆ene nè w'aniwa mu.« O̱hene a ne ti ahōṅ se̱ sono no ko̱daa atōmmo no so mãa Nyãnsãnyãnsã kyīi aduru yawyaw bi guu n'aniwa mu, na ose o̱reposa no oyii asãe no a ado̱ se̱ biribi no paa ne tĭrim mã o̱pe̱te̱we.

Amonom na o̱nè ne nuanom no guaṅee. Wo̱namnam no wo̱ko̱too asu ke̱se bi.

Esĭane se̱ Nyãnsãnyãnsã nnim asuguare nti o̱kã kyere̱e̱ ne nuanom no se̱: »Se̱ motw̆a asu no a montw̆e̱ṅ me n'agya ho̱, na se̱ mihũ se̱ obi reba pe̱ a me̱daṅ o̱boba se̱nea e̱be̱ye̱ na onī no be̱fa se̱ o̱retow abo̱ mo, se̱ midu mo nkye̱ń a na madaṅ onipa na ye̱ako̱.« Watawata kãe se̱: »Migye midi se̱ eye se̱ wobe̱daṅ o̱boba no mpireṅmpireṅ na ye̱tam wo guare tw̆a asu yi na se̱ yedu n'agya a na wadaṅ onipa.«

Nyãnsãnyãnsã kãe se: »Nimdee̱ nni o̱bākōfo tĭrím, w'ase̱m no ye̱ ase̱mpa.« Wotiwoti kãe se: »Nimdee̱ a Nyãnsãnyãnsã kyere̱e kaṅ no so na ye̱be̱fa na nnipa no ahũ se̱ ye̱ye̱ duru ampa.« O̱panyiṅ Antoto̱ nso penee Wotiwoti de no so nti wo̱ń bāsã tw̆aa asu no na Nyãnsãnyãnsã daṅ o̱boba daa asu no ko̱ń so.

Ade kyẽe pe̱ na wofii ase fw̆efw̆e̱e̱ o̱hene no, wo̱aṅṅhũ no kosii se̱ o̱tomfo no ko̱o̱ n'atonnaṅ mu kohũũ no. O̱de hũ nè ahõpopo saṅ ńakyi be̱kã o̱maṅ mpanyiṅfo mã wo̱ko̱ fw̆e̱e̱ aṅw̆õṅw̆ãde a

Amboß hin, damit ich die Arznei, welche ich bei mir trage, dir in die Nase und in die Augen blasen kann.«

Der König, dessen Kopf so unförmlich groß war wie ein Elefantenkopf, legte sich auf den Amboß, und Nyansanyansa blies ihm die scharfe Medizin in seine Augen mit den Worten, er müsse sie jetzt noch zerreiben, nahm den glühend roten Hammer und spaltete ihm den Schädel.

Gleich nachher ergriffen er und seine Brüder die Flucht. Da Nyansanyansa nicht schwimmen konnte, sagte er zu seinen Brüdern: »Wenn ihr jenseits angekommen seid, so wartet auf mich, und sobald ich sehe, daß jemand kommt, werde ich mich in einen Wurfstein verwandeln, damit derselbe mit ihm nach euch werfen kann. Sobald ich jedoch euch erreicht habe, verwandle ich mich wieder in einen Menschen, und wir gehen weiter.« Watawata sagte: »Ich glaube, es ist besser, du verwandelst dich sofort in einen flachen Stein, daß wir mit deiner Hilfe durch das Wasser schwimmen können, und wenn wir jenseits angekommen sind, dann verwandelst du dich wieder in einen Menschen.

Nyansanyansa erwiderte: »Klugheit findet man nicht in einem Kopf; was du sagst, ist gut.« Wotiwoti sprach: »Wir wollen den klugen Rat, den Nyansanyansa zuerst aussprach, annehmen, damit die Leute merken, wie gescheit wir sind.« Antoto war mit Wotiwoti einig. So kreuzten sie alle den Fluß, und Nyansanyansa legte sich als Stein an dessen Ufer.

Beim Morgengrauen suchte man den König. Man fand ihn nicht, bis der Schmied in seine Schmiede ging und ihn dort erblickte. Mit Furcht und Zittern kehrte er um und sagte es den Stadtältesten, welche das noch

obi ṅhũũ bi da no. Asoṅko fo de anibĕre kese pa pŏrow fẅee so tiw Nyãnsãnyãnsã nè ne nuanom no. Wokotoo Opanyiṅ Antoto, Woti-woti, nè Watawata se wogyina asuogya; esĭane se asu no ayiri mmohõ na wonim se worentumí ntẅa nti woṅ mu obraṅ tam oboba no de n'ahõodeṅ ṅhĩnā tōwe se ode repetew woṅ. Oboba no too fam pe na edaṅ Nyãnsãnyãnsã. Woṅ sahene no hyee woṅ se wonto nsu no mu ntẅa na woṅkokyere anuanom bānaṅ no. Woṅ hõ a ekãa nsu no pe na e faa woṅ ṅhĩnā, gyee obiakõ pe na ofii mu fii kobō amanee wo ofie. Anuanom no pŏrow fẅee so koe.

Woduu bābi no wohũi se owusiw bi fi wo akyirikyiri. Opanyiṅ Antoto koe se orekotu ogya aba; oduu ho no ohũï se eye osebo akurā a onè ne yere nè ne mma anaṅ na ewo ho. Osebo hũũ no pe na okyere no fãm dua hõ kãe se: Okra ē, nne de merebenyã onípa kõma ato me bosom anim, na me mma nso anyã odesãní nãm a wonnii bi da no bi afa woṅ sẽ ase.«

Wotiwoti fẅe na Opanyin Antoto mma no okoe se oko fẅe dekõdé a eye no wo ho. Oduu ho na ono nso okyekyeree no fãm dua koro no ara hõ. Emu tẅẽẽ kakra no Watawata nso tiw woṅ ma eẅiee no saara.

Eno akyi Opensaṅ Nyãnsãnyãnsã aṅkasa tiw so. Osebo hũũ no pe na otram

nie dagewesene Schauspiel anstarrten. Die königliche Garde machte sich in großer Wut auf den Weg und verfolgte den Nyansanyansa und seine Brüder. Sie trafen den Antoto, Wotiwoti und Watawata, als sie am Flußufer standen. Da der Fluß hoch angeschwollen war und sie nicht wußten, wie überzusetzen, nahm der Stärkste von ihnen den Stein auf und warf ihn mit aller Macht nach ihnen, um sie zu zerschmettern. Sobald der Stein den Boden berührte, verwandelte er sich in Nyansanyansa. Ihr Hauptmann befahl ihnen, sie sollen sich ins Wasser stürzen und die vier Brüder über dem Fluß fangen. Kaum waren sie mit dem Wasser in Berührung gekommen, so verschwanden sie alle bis auf einen, der wieder herauskam und diese Nachricht nach Hause brachte. Die Brüder gingen ihres Wegs weiter.

Bald sahen sie, daß in der Ferne Rauch aufstieg. Antoto ging, um dort Feuer zu holen. Als er hinkam, sah er, daß es die Farm des Leoparden war, welcher mit seinem Weib und vier Kindern dort wohnte. Sobald der Leopard ihn sah, griff er ihn, legte ihn in den Block und sagte: »Meine Seele, heute bekomme ich das Herz eines Menschen, um es meinem Dämon vorzulegen, und meine Kinder bekommen Menschenfleisch, das sie noch nie gekostet haben, unter ihre Zähne.« Wotiwoti wartete, und als Antoto nicht kam, ging er, um nachzusehen, was ihm passiert sei. Als er dorthin kam, griff ihn der Leopard und legte ihn an den gleichen Block. Als wieder einige Zeit verstrichen war, ging auch Watawata ihnen nach. Es ging ihm ebenso.

Bald nachher ging auch der unbesiegbare Nyansanyansa ihnen nach.

no. Nyānsānyānsā kā kyerɛɛ no sɛ: »Sɛ wompɛ wo hō asɛm a sān me nuanom no ntɛm komm mā me.« Osebo de ahōdiriw kāe sɛ: »Fiɛ nea odompo yi rekyerɛ, wo na merebɛyɛ wo hō adwuma kaṅ.« Otōɔɛ sɛ ɔrekɔkyere no anonom ho ara.

Nyānsānyānsā fiɛim no, na obuu no nsa guu n'akyi tɛitɛaa n'asom māa no. Osebo kāe sɛ: »Agya, mahū sɛ wonyɛ agoru, wo nuanom na ɛsesā ho no sāṅ wɔṅ na monkɔ.« Nyānsānyānsā kāe sɛ: »Sɛnea wɔnyɛɛ wo fiɛ̄ na wokyekyee wɔṅ yi gyee sɛ wode wo yere nɛ̀ wo nma to wo ti « Osebo de ahōbrɛase kɛse paa no kyɛw bɛrɛɛ. Nyānsānyānsā kā kyerɛɛ no sɛ: » Wobu wo hō sɛ wo so hōdeńfo biara uni ɛiase, nnɛ de merekyerɛ wo sɛ nmea ńkō ara wohyia wɔṅ dā na wohoahoa wo hō kyerɛ wɔṅ no. Okɔɔ bābi a obeteń kɛse bi si, na ɔde ne bodua no fiɛe hō nprɛnsā mā ɛdaṅ asensam, na otu baa Osebo akurā bɛkā kyerɛɛ no sɛ: »Mede asensam yi merebesi fam na sɛ wotumí tu a mayi wo barima, na sɛ wantumí antu a wo aṅkasa ara ahū wo fra a womfra.« Ɔde ne nsa funu fam kakrabi na ɔde sii ho na ɔfrɛɛ Osebo sɛ ómmetu. Bɛ̆re a ɔreko no na ɔkā wɔ ne tirím sɛ: »Mede me kokobetu rekɔprɛw akyene.« Okɔtentam hō sɛ oretu, wantumí anyɛ hō fiɛ̄, obɔɔ hō

Als ihm der Leopard sah, bedrohte er ihn. Nyansanyansa sagte zu ihm: »Wenn du in keine Ungelegenheiten kommen willst, dann binde mir meine Brüder sofort los.« Der Leopard antwortete erstaunt: »Schau, was dieser Narr sagt. An dir gerade will ich zuerst meine Arbeit verrichten.« Er sprang auf, um ihn auf der Stelle zu greifen. Nyansanyansa wich ihm aus und schlug ihm mit ausgestreckter Hand eins hinter die Ohren. Der Leopard erwiderte: »Vater, ich habe gemerkt, daß mit dir nicht zu spaßen ist. Binde deine Brüder, die hier liegen, nur los und geht.« Nyansanyansa sagte: »Da sie dir nichts getan haben und du sie so gebunden hast, mußt du mit deinem Weib und deinen Kindern deinen Kopf auslösen.« Der Leopard bat ihn lange in großer Demut um Verzeihung. Nyansanyansa sagte zu ihm: »Du hältst dich für den Stärksten auf der ganzen Welt. Heute aber sage ich dir, nur Frauen greifst du immer an und machst dich groß vor ihnen.«

Er ging fort bis zu einer großen Palme. Dort schlug er Bodua dreimal auf die Erde, und die Palme verwandelte sich in eine Pflanze (Asensam). Diese riß er aus, kam zurück auf die Farm des Leoparden und sprach zu ihm: »Diese Pflanze setze ich in den Boden. Wenn du sie ausreißen kannst, dann halte ich dich für einen Mann. Kannst du's nicht, dann siehst du selber, daß du nichts nutz bist.« Er grub mit seiner Hand ein wenig auf und setzte sie ein. Dann rief er dem Leoparden zu, er solle sie herausziehen. Dieser hatte, als jener weg war, zu sich selbst gesprochen: »Mit meinem kleinen Finger will ich's herausreißen.« Er machte sich heran, um es auszureißen, aber es gelang ihm nicht. So

mǫdeń biara nanso wantumi. Bĕre a ǫrepem so yi ṅhīnā na ǫbǫ Nyānsānyānsā mmĕrań se: »*Mahũ Opanyiṅ Antotǫ, Mahũ Wotiwoti, Mahũ — Watawata, Mahũ Nyānsānyānsā; Nyānsānyānsā yę ǫbaniṅ, ǫbaniṅ, ǫbaniṅ, ǫbaniṅ a ǫbaniṅ suro no.*«

Efi sā da no na Osebǫ de yęę ne sũ. Nyānsānyānsā sāṅ ne nuanom no na wotoaa wǫṅ akwantu so. Wǫṅ hõ hĩa wǫṅ papāpa wǫ wǫṅ akwantu no mu, ɛfise wǫṅ hõ yę ahõmetew ntraso a babiara a wobedu no wǫnseṅ hǫ. Nyānsānyānsā kãe se: »*Obiara rentumi nè yęṅ ntrã, enti mómmã yennań asaṅka nè kwaṅkora, ṅkyene nè mako, na sę yędań sā nneęma yi a nea obęba abefi yęṅ so no de yęṅ bękǫ fie amã yęṅ hõ aba mfaso amã nnipa ṅhīnā.*« *Sā bĕre no mu na nneęma yi nni hǫ.*

Nkŭrǫfo bi bę faa ǫkwaṅ no so na wohũũ asaṅka, kwaṅkora, ṅkyene nè mako yi ǫkwaṅkyęṅ; esĭane sę woṅhũũ sā nneęma yi bi da nti eyęę wǫṅ ṅwõṅwã mmǫhõ mã wǫtase kǫmãa wǫṅ hemmea. Onyānsãfo bi kyerę sę wǫmfa kwaṅkora no nyam mako nè ṅkyene wǫ asaṅka mu na wǫmfa ṅkã aduań, na wobehũ sę ękã so papāpa. Ohemmea no mã wotŭiw mako no; bĕre a woretŭiw no na ękã se: »*Opanyiṅ Antotǫ, Wotiwoti Watawata, Nyānsānyānsā, wahyia, wahyia, wahyia.*«

sehr er sich auch bemühte, alles war umsonst. Solange er sich also anstrengte, nannte er Nyansanyansa mit folgenden Beinamen: »Ich habe den Antoto gesehen, ich habe den Wotiwoti gesehen, ich sah den Watawata, ich sah den Nyansanyansa. Nyansanyansa ist ein Mann, ein Mann, ein Mann, ein Mann, ein Mann, vor dem ein Mann sich fürchtet.«

Von diesem Tage an brüllte der Leopard so. Nyansanyansa band seine Brüder los und reiste mit ihnen weiter. Auf ihrer Reise kamen sie immer wieder in große Verlegenheit. Wohin sie kamen, überall stießen sie an, so daß sie nirgends bleiben konnten. Nyansanyansa sagte: »Niemand kann mit uns zusammen leben. Wir wollen uns daher in eine Suppenschüssel, in einen Suppenlöffel, in Salz und Pfeffer verwandeln. Wenn wir das tun, dann wird, wer über uns kommt, uns mit nach Hause nehmen, und wir werden für jedermann von Nutzen sein.« Damals kannte man diese Dinge noch nicht.

Als etliche Leute des Weges kamen, sahen sie eine Suppenschüssel, einen Löffel, Salz und Pfeffer an dem Wege. Weil sie diese Dinge noch nie gesehen hatten, waren sie sehr erstaunt, lasen sie auf und brachten sie ihrer Königin. Ein kluger Mann erklärte ihnen, sie sollen den Löffel nehmen und den Pfeffer und das Salz in der Schüssel verreiben und in das Essen mischen. Dann werden sie merken, daß es sehr gut zusammenpasse. Die Königin ließ den Pfeffer reiben. Als er gerieben wurde, sprach er: »Antoto, Wotiwoti, Watawata, Nyansanyansa. Es ist erreicht, es ist erreicht, es ist erreicht!«

Die vier Brüder trennten sich nie voneinander. Sie werden es nur an

Anuanom banañ yi renni ntetew mu da; gyee da a asañka, kwañkora, ñkyene nè mako bɛyera.

dem Tage tun, wenn die Schüssel, der Löffel, das Salz und der Pfeffer nicht mehr sind.

3.

Ehĩa Oyamyefo a ennen no.

Obɔmmɔfo bi fii adi dabi sɛ ɔrekɔye ha; na okoduu adukŭro bi hõ no ohũi sɛ ɔsebɔ mma abien gum'. Otasee wɔn sɛ ɔde wɔn rekɔmã ne mma na wɔayoru wɔn hõ.

Okohyiaa Sakramañ ɔkwañ no mu na ɔkã kyerɛɛ no sɛ: »Agya ɔbɔfoɔ, mesĕrɛ wo kyɛ me ɔsebɔ mma yi mu biakõ na dabi meyi w'ayɛ.« Obɔmmɔfo no kãe se: »Begye na kɔ«. Wodii ntetew mu wo añkyɛ na Sakramañ sañ n'akyi bɛkã kyerɛɛ no se: »Barima mmã ɛnyɛ wo ñhõnetew na fa ofua a aka yi nso kã ne hõ.« Agya ɔbɔfoɔ no antow n'anom' oa mã na ɔde no mãa no.

Obɔmmɔfo duu n'akurã pɛ na ɔsebɔ ɔtasee ne mma no dañ ababã fɛfɛ baa ɔɔ. Oduu hɔ pɛ na kŭrom' hɔ mmerante ñhĩnã kõõ no so, wɔn mu biara se ɔno na ɔbɛware no. Ababã no de adeñkum ɔsɛn nyedua mu na ɔkãe sɛ: »Nea obeumi atow bɛmma akɔsã mu na ɛbɛbɔ botae bi mu no na ɔbɛware no.« Mmerante no ñhĩnã bɛsɔ fŭɛɛ a wɔantumi; yi akyi no ɔbɔmmɔfo no bɛtow n'agyañ ɔɔ adeñkum no mu mã efŭirew botae no mu kɔɔ akyirikyiri a obiara añhũ na efae. Ababã no kãe sɛ: Oyi ne ne kŭra mu kunu.«

3. Ein hilfreicher Wohltäter ist Goldes wert.

Ein Jäger ging einmal aus, um zu jagen. Als er an einen hohlen Baumstamm kam, bemerkte er zwei junge Leoparden darin. Er nahm sie mit, um sie seinen Kindern zum Spielen zu bringen. Unterwegs traf er einen Fuchs, welcher zu ihm sagte: »Vater Jäger, schenke mir einen der jungen Leoparden, ich werde dir später einen Dienst erweisen.« Der Jäger antwortete: »Nimm's und geh!« Kaum waren sie auseinander gegangen, da kehrte der Fuchs wieder um und sprach zu ihm: »Mann, laß dir's nicht arg sein und gib mir das andere Tierchen auch noch.« Vater Jäger antwortete gar nichts (wörtlich: er schoß nicht eine Patrone aus seinem Mund) und gab es ihm.

Sobald der Jäger auf seiner Farm angelangt war, verwandelte sich die Leopardin, deren Junge der Jäger mitgenommen hatte, in eine schöne Jungfrau und kam dorthin. Kaum war diese da, so stritten sich alle jungen Männer des Dorfes um sie, wer von ihnen sie heiraten dürfe. Das Mädchen hing eine Kalebasse an einen Schattenbaum und sprach wer einen Pfeil abschießen und einen gewissen Punkt treffen könne, den werde sie heiraten. Alle jungen Leute versuchten sich ohne Erfolg. Nach allen schoß auch der Jäger seinen Pfeil ab und traf das Ziel, so daß der Pfeil durch und durch in die Weite ging und niemand ihn mehr fand. Das Mädchen sagte: »Dieser ist mir zum Manne bestimmt.«

Obǫmmǫfo no de no kǫǫ ne fi kosiesie no fɛfɛ̄fɛ. Agya bǫfoǫ wǫ sumaṅ bi a wǫfrɛ no Sasraku (sasraku); sā sumaṅ yi kā kyerɛɛ no sɛ ǫkǫ daṅ mu a ǫmmā ababā no nna ansā na ǫ́nna, efisɛ anyɛ sā a obehū n'aniso ade bi. Eduu bɛ̌re a wǫrehyehyɛ nna ase no obǫmmǫfo no yɛɛ sɛ wada māa ababā no daṅ osebǫ sɛ ǫrebɛkyere no. Obǫmmǫfo no de hū frɛɛ ne sumaṅ se: »Sasraku, ɛno na eda hǫ no ō« Sasraku kā kyerɛɛ no sɛ: »Daṅ kɛtɛ« Odaṅ kɛtɛ māa Osebǫ fi̊ɛfi̊ɛɛ ǫdaṅ mu hǫ ṅhīnā: waṅhū no kosii adekyɛ̌e.

Adekyɛ̌e no ababā no bisaa obǫmmǫfo no se: »Ao! sɛ wǫyɛ ade ni, anadi̊o hɛ̄ na wofae na wogyaw me ṅkō too daṅ mu yi?« Obǫmǫfo buaa no se: »Maṅkǫ bābi na medaṅ kɛtɛ.«

Adesāe a wǫrekǫda no obǫmmǫfo kraa ne sumaṅ Sasraku na ǫkā kyerɛɛ no sɛ, sɛ ǫsebǫ se ǫrebɛkyere no a ǫ́naṅ sumī. Wǫkǫdae pɛ na ababā no daṅ ǫsebǫ, anibu mu na obǫmmǫfo nso daṅ sumī. Osebǫ no fi̊ɛfi̊ɛɛ no na waṅṅhū no no ǫtetew kɛtɛ a wǫda so no pasapasa. Adekyɛ̌e no obisaa obǫmmǫfo sɛ: »So eyi yɛ amammu?« Obǫmmǫfo no kā kyerɛɛ no sɛ: »Eyɛ me ṅi̊oṅi̊ā sɛ medaṅ sumī na waṅṅhū me.« Osebǫ no tɔ̃a hǫ nnawǫti̊ɛ a ne nsa aṅkā agya obǫmmǫfo; afei de ǫkā kyerɛɛ no se: »Mepɛ sɛ menè wo kǫ me kɔ̃rom'« Obǫmmǫfo no kā kyerɛɛ no sɛ: »Enyɛ

Der Jäger ging mit ihr nach Hause, das er schön herrichtete. Vater Jäger hatte eine Berlocke mit Namen Sasraku. Diese sagte ihm, er soll das Mädchen nicht schlafen lassen, ehe er selber schlafen gehe. Sonst werde er sein Wunder erleben. Als es so weit war, daß sie die Matte zurichteten, tat der Jäger, als ob er schliefe. Gleich verwandelte sich das Mädchen in eine Leopardin und wollte ihn packen. Der Jäger schrie in großer Angst seine Berlocke an: »Sasraku, ein Leopard liegt neben mir.« Sasraku antwortete ihm: »Verwandle dich in eine Matte.« Er tat das. Die Leopardin suchte den ganzen Raum ab, fand ihn aber nicht bis zum Morgen.

Am Morgen fragte das Mädchen den Jäger: »Ah! So machst du es! Wo bist du heute nacht hingegangen und hast mich allein im Zimmer gelassen?« Der Jäger antwortete ihr: »Ich bin nirgends gewesen, sondern habe mich in eine Matte verwandelt.« Am Abend, als sie schlafen gingen, rief der Jäger seine Berlocke: »Sasraku!« Diese erwiderte, wenn die Leopardin ihn packen wolle, soll er sich in ein Kissen verwandeln. Kaum hatten sie sich hingelegt, so wurde das Mädchen ein Leopard. Augenblicklich wurde auch der Jäger ein Kissen. Als die Leopardin ihn suchte, aber nicht fand, zerriß sie die Matte, auf welcher sie schliefen, in Stücke. Am Morgen fragte sie den Jäger, »Ist das ein Benehmen?« Der Jäger antwortete ihr: »Es wundert mich, daß du mich nicht gesehen hast, als ich ein Kissen wurde.« Die Leopardin blieb eine volle Woche da, ohne Vater Jäger fangen zu können. Darauf sagte sie zu ihm: »Ich hätte gerne, daß du mit mir in meine Geburtsstadt gehst.« Der Jäger sagte zu ihr: »Das is

bone, wǫyę no sa, sǫre na yeńkǫ ę.« Wǫkraa amanifo nè mamfo na wosiim' kǫę. Woduu akwantemfi no ǫsebǫ kã kyerę no sę: »Wo sẽ na wosü wo bo tasee me nma, ǫnę mẽmã ebi afa w'ani so.« Ǫbǫ̃nǫfo mmǫbrǫ a ne were fii ne sumaṅ no nti aka ne ńkõ a wadaṅ aiobiã a n'ani ntǫ obi anim. Mekasa yi na ǫsebǫ de ńhãmã agu ne so dasi. Ogyaw no tso hǫ sę ǫrekǫkã akyerę ne kunu sę ónnue wǫṅ sumaṅ na ǫde onipa reba na woayi ne kõma ato so.

Ǫsebǫ daṅ ne hõ pę na sakramaṅ baa hǫ kękã kyerę agya ǫbǫfoǫ se: »Sę ǫsebǫ ba ara pę a kã kyerę no se: »Nyãnsã bi atǫ wo tirim'; enti ǫnsãṅ wo na kyere no; sę ǫsũṅ wo a kã kyerę no sę Sakramaṅ a wadǫ srade papa bi wǫ ha enti sę wunim nyãnsã a mã meńkyekye wo berew, na sę ose ǫreba a woataw asi no so atetew no. Sę woyę ne hõ adẅuma ẅie a me nso wode me apa w'anom.« Agya ǫbǫfoǫ daa n'ase mã ǫkǫę. Sakramaṅ kǫę no ńkyę na ǫsebǫ saṅ bae: oduu hǫ pę na agya ǫbǫfoǫ bǫǫ no amanęę mã ǫpenee.

Aṅkyę na sakramaṅ bętew hǫ: ǫbǫmmǫfo ani bǫǫ no so pę na ǫkã kyeręę ǫsebǫ sę: »Adu hǫ, da hõ ntem na meńkyekye wo na meńkã sę woawu, na sę ose ǫrebętew n'ano a watow asi no so akyere no.« Ǫsebǫ kãe sę: »Mã wo hõ nichts Böses, wenn du das meinst, mach' dich fertig und laß uns gehen!« Sie nahmen Abschied von ihren Bekannten und Freunden und machten sich auf den Weg. Als sie unterwegs waren, sagte die Leopardin zu ihm: »Du hast es gewagt, meine Kinder zu nehmen. Heute wirst du etwas erleben.« Der bedauernswerte Jäger, welcher seine Berlocke vergessen hatte und nun allein dastand, war in großer Verzweiflung, da er keine Hilfe sah. Im Augenblick (wörtlich: während ich rede) hatte die Leopardin ihn mit Bast festgebunden. Sie warf ihn hin und ließ ihn liegen, um ihrem Manne zu sagen, er soll ihre Berlocke versöhnen. Sie bringe einen Menschen, dessen Herzblut er daraufgießen könne.

Kaum war die Leopardin weggegangen, da erschien der Fuchs und sprach zu Vater Jäger: »Sobald die Leopardin wiederkommt, sprich zu ihr, du habest einen klugen Gedanken bekommen. Sie soll dich losbinden. Wenn sie das tut, dann sage zu ihr: »Ein fetter Fuchs treibt sich hier herum. Wenn du daher klug bist, laß mich dich ganz leicht binden. Und wenn ich sage, jetzt kommt er, dann stürze dich auf ihn und bring ihn um. Wenn du damit fertig bist, rufst du mich.« Vater Jäger dankte ihm, dann ging er weg. Kaum war er fort, so kam die Leopardin zurück. Sobald er da war, machte Vater Jäger ihr Mitteilung. Sie war damit einig.

Nicht lange nachher lauerte der Fuchs dort. Sobald des Jägers Auge ihn entdeckte, sagte er zur Leopardin: »Jetzt ist's so weit, leg dich hin, damit ich dich binden und sagen kann, du seist tot, und wenn er sagt, er wolle seinen Hunger stillen, dann stürzt du dich auf ihn.« Die Leopardin

nyę hare na kyekye me ntęn na waṅkǫ. Qbǫmmǫ fo de ahõǫhare kęse kyekyee no; oẅiei no ǫde no too ǫdǫtǫ ase. Sakramaṅ begyinaa nsrę̀nso bisae se: »Agya ǫbǫ foǫ ętę deṅ?«

Obuaa no se: »Me nsa akã bi na merebeyę ne hõ ade.« Sakramaṅ kãe se: »Ẹ̀wom ampa a fa ǫsekaṅ kã no na meṅfẅę sę mogya bęba ana? »Qbǫmmǫ fo too Qsebǫ asu se: » Wode yę komm di wo tirim na memfa sekaṅ yi meṅwǫ wo kakra bi sęnea ębeyę na mogya bęba.« Qsebǫ gyee so berew se: »Mate.« Qsebǫ faa ǫsekaṅ no de n'ahõǫdeṅ ṅhīnā soo no mu de tẅaa ǫsebǫ ti amonom. Sakramaṅ baa hǫ na ǫbękã kyerę̀ę no se: Woahũ sę ę̀nam me so na woanyā wo ti adidi mu; efi nnę fa eyi tu wo hõ fo sę.« Ehĩa ǫyamyefo a ę̀nneṅ no da: enti nnyae yiyeyǫ da.«

antwortete: »Mach rasch und binde mich schnell, damit er nicht wieder fortgeht.« Der Jäger band sie in großer Eile und legte sie, nachdem er fertig war, unter ein Dickicht. Der Fuchs stand in einiger Entfernung und fragte: »Vater Jäger, wie steht's?« Er erwiderte ihm: »Ich habe etwas gefangen und will mich gleich daranmachen.« Der Fuchs sagte: »Wenn das wahr ist, ritze es mit dem Messer, damit ich sehen kann, ob Blut kommt.« Der Jäger flüsterte der Leopardin ins Ohr: »Verhalte dich ganz ruhig mit deinem Kopf, ich will dich ein klein wenig ritzen, damit ein wenig Blut fließt.« Die Leopardin antwortete leise: »Nur zu.« Der Jäger nahm das Messer und stieß es ihr mit voller Kraft in den Leib und schlug ihr dann den Kopf ab. Der Fuchs kam hinzu und sprach zu ihm: »Hast du gesehen, daß du mit meiner Hilfe dein Leben gerettet hast? Von heute an nimm das zu Herzen: Man braucht einen Wohltäter, der nie in Verlegenheit kommt. Vergiß deshalb nicht wohlzutun!«

4.

Odii asęmpa na ǫtǫ.

Dabi nnamfo bānu bi siim' sę worekǫyę ha. Woduu ǫdǫtǫ bi ase no wohũũ ǫkyerebeṅ kęse bi; wǫṅ mu biakõ yii ne ṅkrante sę ǫde retẅa ne mu asiṅ abeṅ; ne yǫṅkõ no kã kyerę̀ę no se: Qnyę̀ę wo fẅę̆ ę enti gyaa no na ǫṅkǫ.« N'ano sii ara pę na ǫkyerebeṅ no kǫbobare ǫno mmom kǫṅ hõ, sę ǫreka nea wagye no ṅkwã no mã watǫ amonom hǫ ara.

4. Undank ist der Welt Lohn[1].

Eines Tags machten sich zwei Freunde auf, um auf die Jagd zu gehen. Als sie in ein Dickicht kamen, sahen sie eine große giftige Schlange. Der eine von ihnen zog sein Messer, um sie entzwei zu hauen. Sein Freund sagte zu ihm: »Laß sie gehen, sie hat dir ja nichts getan.« Kaum hatte er seinen Mund geschlossen, so legte sich die Schlange um seinen Hals, um ihn, der ihr doch das Leben gerettet hatte, tödlich zu beißen.

[1] Wörtlich: »man sagt oder tut etwas Gutes und fällt (tot) um«.

Damfo no de ahõdwiriw kẹse bisaa no sẹ: »Agya bone beṅ na mayẹ wo?« Okyerebeṅ no buaa no se: »Minnim hõ fĭẽ, mese mẹka wo yi gyee sẹ meka wo mã wotọ mpireṅ ara.« Aberante mmobŏrọa no kã kyerẹẹ no se: »Enyẹ biribi, mesĕrẹ wo pī, tọ wo bo ase mã me kakra na yeṅkọ m'agya akurā na yeṅkobisa akokọ sẹ asẹm yi kọ asõm' ana?« Owọ kãe sẹ: »Duom' na yeṅkọ ẹ.« Woreko yi ṅhīnā na ne bo da ne yam efisẹ onim sẹ enyẹ deṅ ara a na akokọ bekã amã no. Woduu kŭrotia no na akokọ refwete. Aberante no boọ n'amaneẹ sẹ: »Akokọ, fĭẹ amane a mahũ, menè me yọṅkõ na yesiim' sẹ yekọ ahayọ. Okwaṅ mu nā yẹkohũũ okyerebeṅ yi na me yọṅkõ no twĭẽ ne ṅkrante sẹ ọde rekum no mã mesĕrẹ mãa no sẹ ọnkyẹ no so; amonom mebẹfĭẹ me kọṅ hõ a hena na obobare hõ yi, owọ koro no ara a magye no afi wum no na ose oreka me amã matọ amonom yi.« Akokọ buaa no se: Otwĭea anyã wo, odii asempa na otọ. Wo ara fĭẹ papa a meyẹ mo, metow ṅkesua mã mo, mesow mma mã mo, nanso eyi mu biara nnsọ mo ani. Sẹ mede m'ano kã ṅkate biakõ pẹ a na moadwĭra me, ade kyĕe yi anim-kã nè atẽẽtẽẹ ṅkõ ara na mode rekum me. Moretọṅ me mma, morekum wọṅ wẹ; meresow na me mma

Unser Freund fragte sie in großer Bestürzung: »Was Übels habe ich dir denn getan?« Die Schlange antwortete ihm: »Ich weiß von nichts, ich habe mir nur gedacht, ich wolle dich so beißen, daß du sofort tot hinfällst.« Der unglückliche Jüngling sprach zu ihr: »Es macht nichts, nur bitte ich dich sehr, hab' ein wenig Geduld mit mir und laß uns auf meines Vaters Farm gehen, dort wollen wir das Huhn fragen, ob das recht ist.« Die Schlange erwiderte: »Gut, laß uns gehen.« Auf dem ganzen Weg war er ganz getrost, weil er wußte, das Huhn würde unter allen Umständen für ihn sprechen. Als sie in die Nähe kamen, war dort das Huhn auf der Weide. Der junge Mann machte ihm Mitteilung und sagte: »Du Huhn, siehe wie übel es mir ergangen ist. Ich machte mich mit meinem Nachbar auf, um auf die Jagd zu gehen. Auf dem Wege sahen wir diese Schlange, und mein Freund zog sein Messer, um sie zu töten. Ich aber habe für sie gebeten, er möge ihr das Leben schenken. Im selben Augenblick, als ich nach meinem Hals greife, wer hat sich da herumgewickelt? Dieselbe Schlange, die ich vom Tod errettet habe und die sagt, sie wolle mir sofort einen tödlichen Biß beibringen.« Das Huhn antwortete: »Dummer Kerl, jetzt hat's dich getroffen: Undank ist der Welt Lohn. Schau selber all das Gute an, das ich euch tue. Ich lege Eier für euch, ich brüte Küchlein aus für euch, aber das alles ist euch nicht genug. Wenn ich mit meinem Schnabel nur eine Erdnuß hole, dann verfluchet ihr mich und am Morgen tötet ihr mich unter lautem Schelten und Schimpfen. Ihr verkaufet meine Jungen, tötet und verzehret sie. Ich brüte und meine Jungen brüten auch. Bei all dem suche

resow; mènni aye wo eyi mu biara mu. Mpo n'āno metee se w'aberewa redi ṅkoṁo se manyiṅ papa nti orebekum me. Owo ka no na onto, efise odii asempa na oto.«

Aberante no kã kyeree okyerebeṅ se: »Mesĕre wo mã yeṅko aberekyi ṅkyeṅ, na se omã hõ kwaṅ se kum me ansã a woaye amã me, efise ono de nyansã wo ne tirim.« Ohũũ aberekyi pe na oboo no mmĕraṅ se: Seberempe wo, fẅe nea wo wura ba ahũ, yiye dodo so ade ni ō.« Aberekyi buaa no se: »Enye wo sa, mo nnipa de nea mope ara neṅ. Wo ara fẅe me hõ mfaso a monyã nè nea mode ye me. Gyama wo ẅere afi se enye menè me mma nãnã nti a aṅkã nāno wode wo kosõmee. So woada m'ase peṅ wo eyi hõ? Enye mmā, atẅere nè ayayade ṅkõ ara na mode ye me nè m'asefo? Me ti sika pa ara a mode atua mo hõ aka domaṅkãma nè me hõ mfaso dodo a a moanyã okosodi mu, se mose moreyi me eso aye a aṅkã mense babiara se osako mu. Nea eye me yaw ntraso ne se mekowo na maṅwo abiesã a na ato ahohorabo. Owo ka no na onto efise odii asempa na oto. Aṅkã mekã amã wo na minim yiye se wo onipa desãni se owo gyaa wo a me na wode me behyira w'ano. Owo se wogyaa no a woaye wo hõ ade.« Damfo no kã kyeree no se: Hũ me mmobo tẅa to na yeṅko

ich keine Belohnung. Zudem habe ich unlängst gehört, daß deine Mutter sich darüber beklagt, daß ich so alt geworden sei und sie mich deshalb schlachten werde. Schlange, beiß ihn nur und töte ihn, denn Undank ist der Welt Lohn.«

Der junge Mann sagte zur Schlange: »Laß uns, bitte, zur Ziege gehen, und wenn diese dir auch erlaubt, mich zu töten, dann magst du's tun, denn diese hat Verstand in ihrem Kopf.« Wie er die Ziege sah, nannte er sie bei ihrem Ehrennamen: »Seberempewo, siehe, wie es deines Herrn Sohn ergangen ist! Das ist der Lohn für so große Wohltat.« Die Ziege antwortete ihm: »So muß dir's gehen: ihr Menschen tut, was euch gefällt. Sich selber den Nutzen, welchen ihr von mir habt, und wie ihr es mir macht. Du hast scheint's vergessen, daß du neulich in den Dienst geschickt worden wärest, wenn ich und meiner Jungen Großmutter nicht gewesen wären. Hast du mir je dafür gedankt? Traktiert ihr mich und meine Nachkommen nicht mit Schlägen, Püffen und Schlimmerem? Mein Kopfgeld, mit dem ihr eure vielen Schulden bezahlt, und den Nutzen, den ihr in dem Handel davongetragen habt, wenn ihr sagen würdet, ihr wollt mich dafür belohnen, so würde mir höchstens eine Hängematte gut genug sein. Was mir aber am meisten leid tut, ist das, wenn ich Junge werfe und es sind nicht drei, dann betrachtet ihr das als Schande. Schlange, beiße ihn nur, daß er sterbe, denn Undank ist der Welt Lohn. Ich würde für dich sprechen, aber ich weiß wohl, daß du Sterblicher, wenn die Schlange dich loslassen würde, mich nur verfluchen würdest.« Unser Freund sprach zu ihr: »Hab' zum letztenmal mit mir Mitleid und laß

oguanteń ńkyeń, efise onо de ne tirim wo ahūmobo nti obebu nokware ateń.« Woduu oguanteń ńkyeń no okā kyeree no se: »Fĭe amane a mahū, me na mise maye onipa pa a merekope yiye aye enese makodi kam yi.« Oguań buaa no se »Enye wo efise odii asempa na oto. Nea maye mamā mo sŭa na mode bone da m'ase. M'asefo a moatoń woń bŏro ntānsā nanso enní dabiara a momfa mmā ńnu me so. Se amańkāní anase brode ketewā bi da ho, na mede m'ano kokā a na aka ńkontimā na wode di m'akyi. Nea ańkā minim ne se brodehono de eye menè me mma dea, afei de wuse yemfa yeń ano ńkā: wogua ŭie pe ua wode akogu pata so. Agya okyerebeń nyā no, ka no na onto efise odii asempa na oto.« Aberante no kāe se: »Enhĭa mā yénsań yeń akyi ńko nea yefi bae ho na koye mā me e na mahū se yiye biara na anyā anye.« Woreko no na wokohyiaa osebo māa onipa kāa n'asŭane kese yi kyeree no. Osebo de nido kese paa okyerebeń kyew tuu no fo mā ogyaa onipa desāní.

Onipa kā kyeree osebo se: »Agya adoe kese a wode aye me yi minnim nea memfa nna wo so ase. Me fi mmoa mpo ańhū me mmobo, enti eye asem a etra m'adŭene so se wo obopoń kese a ote sē akō agye me. Onyame behyira wo. Me dē-

uns zum Schaf gehen, denn dieses wird der Wahrheit gemäß Recht sprechen, weil Barmherzigkeit in seinem Kopf ist.« Als sie zum Schaf kamen, sagte er zu ihm: »Sieh das Leid, das mir widerfahren ist: ich sagte, als guter Mann will ich Gutes tun und bin so hereingefallen.« Das Schaf antwortete ihm: »So muß es dir gehen, denn Undank ist der Welt Lohn. Was ich für euch getan habe, ist wenig, aber mit Übel vergeltet ihr mir. Meine Nachkommen, die ihr verkauft habt, sind mehr wert als hundert Dollar und kein Tag vergeht, an dem ihr mich nicht mit Schlägen traktiert. Wenn ein klein wenig Amankani oder Platanen herumliegen und ich sie mit meinem Maul berühre, dann laufet ihr mir mit dem Stecken nach. Eigentlich weiß ich, daß die Schale der Platanen mir und meinen Kindern gehört, aber jetzt sagt man, wir dürfen's nicht berühren. Sobald sie geschält sind, legt man sie auf die Dörre. Vater Schlange, laß ihn nicht los, beiß ihn, damit er sterbe, denn Undank ist der Welt Lohn.« Der junge Mann antwortete ihr: »Tut nichts, laß uns umkehren und dahin gehen, wo wir hergekommen sind, und tu es dann dort, damit ich sehe, mit Wohltun ist's nichts.« Als sie weggingen, trafen sie den Leopard dem der Mann sein großes Unglück erzählte. Der Leopard bat die Schlange in großer Verehrung um Verzeihung und ermahnte sie, bis sie den Sterblichen laufen ließ.

Der Mann sagte zum Leopard: »Vater, ich weiß nicht, wie ich dir für deine große Güte danken soll. Nicht einmal meine Haustiere hatten Mitleid mit mir: daher ist es etwas, das meinen Verstand übersteigt, daß ein so großes Tier wie du mich errettet hat. Der Himmel wird dich

foo pa mesĕrɛ wo pī kyerɛ me w'apɛde na mede abɛda w'ase.

Osebo kã kyerɛɛ no sɛ: »Meńfĕwefĕɛ fĕwē afi wo ńkyeń de, nanso sɛ wopɛ sɛ woyɛ biribi mã me de a ɛnde okyĕna meguare asum, enti siw otɔ kakra bĕrɛ me na memfa mpetē. Odotɔ a ɛda asu kwań so no mu na mɛba abɛda enti ehɔ na fa bĕra.«

Aberante no daa no ase pī na wodii ntetewmu.

Damfo yi duu fie no na ne yere rekõ awo a woyɛ hõ fĕwĕ a ɛnyɛ ye. Oduruyɛfo bi kãe sɛ gyee osebɔ koma na wɔde yɛ aduru mã no a obɛwo. Aberante no kãe sɛ, asɛm a ebɛyɛ ye ni: ɔmã wosiw otɔ mãa no na ɔfaa obɔmmɔfo bɛyɛ du kãã no hõ kɔɔ nea osebɔ no kyerɛɛ no no hɔ. Esìane sɛ osebɔ nim sɛ wɔmfa wɔń hõ nto onipa desãni so nti wańkɔda odotɔ no ase na mmom okohintaw bãbi sɛ ɔrefŭɛ nea onipa bɛyɛ.

Woduu odotɔ no ase pɛ na ɔde otɔ no sii hɔ, na ɔkã kyerɛɛ abɔmmɔfo no sɛ wońhim atuo ńńu mu. Wɔtotow atuo no wiei ara pɛ na osebɔ frɛɛ onipa se: »Wɔkãe a woammoa sɛ odii asɛmpa na otɔ; kɔ ofie na nea wopɛ sɛ ebebam wo yɔńkõ hõ no bebam w'ańkasa ara hõ.«

Ɔde animguase baa ofie: odui no na ne yere no akŏ atɔ, amonom na ɔpõmãa otuo no tow bɔɔ ne hŏ.

segnen. Mein lieber Wohltäter, ich bitte dich, sag' mir deine Wünsche, damit ich dir danken kann.«

Der Leopard sprach zu ihm: »Ich erwarte nichts von dir, aber wenn du etwas für mich tun willst, dann bringe mir morgen, wenn ich im Fluß bade, etwas gestoßenen Jams. Ich werde unter dem Dickicht, das an dem Wasserweg liegt, schlafen. Bring mir's deshalb dorthin.« Der junge Mann dankte ihm herzlich; dann schieden sie voneinander.

Als unser Freund nach Hause kam, lag seine Frau in Geburtswehen. Was man auch anfing, es hatte alles keinen Wert. Ein Medizinmann sagte, nur mit einem Leopardenherz könnte man die Medizin für sie machen, welche die Geburt herbeiführe. Der junge Mann sagte, das sei ein gutes Wort. Er ließ Jams mahlen und dann ging er in Begleitung von etwa 10 Jägern an den Ort, welchen ihm der Leopard bezeichnet hatte. Weil der Leopard wußte, daß man sich auf einen sterblichen Menschen nicht verlassen kann, ging er nicht in das Dickicht, sondern verbarg sich woanders, um zu sehen, was der Mann tun werde.

Sobald sie an das Dickicht kamen, stellte er den gemahlenen Jams dorthin und sagte zu den Jägern, sie sollen ihre Flinten dort hinein abfeuern. Sobald sie mit Schießen fertig waren, rief der Leopard den Mann an und sagte: »Was du gesagt hast, ist wahr. Undank ist der Welt Lohn. Geh nach Hause, was du wolltest, daß deinem Freund passiere, wird dir selber passieren.«

Als er in großer Beschämung nach Hause kam, war sein Weib unter den Wehen gestorben. Sogleich nahm er seine Flinte und erschoß sich selbst.

5.

Obiara renhũ mmea tirim da.

Kŭrow bi so dehye woo o̲babarima bi a ne hõ ye̲ fe̲ papāpa a n'ahõo̲ fe̲ nti diṅ a wo̲de fre̲ no ne Kwaku Aberante. Sa bĕre no mu wo̲woo o̲babea bi kŭrow koro no ara mu a obiara ṅhũũ ne so hõo̲ fe̲ fo da. O̲no nso diṅ a wo̲de too no ne Akua Sōwa (Osōwa). Esĭane se̲ mmofra yi de̲ nsow nti wo̲ṅ awofo ano ko̲o be̲ṅkŏro mu se̲ wo̲ṅwareware wo̲ṅ hõ. Woduu aware ano no Ananse Kokroko tŭaa oguaṅ guu Akua Sōwa naṅ so de kyere̲e se̲ o̲be̲ware no. Sā ase̲m yi do̲o onipa biara kŭrom ho̲, e̲hye̲e Kwaku Aberante nè Akua Sōwa so papāpa efise̲ wo̲ye̲ ado̲fo a wo̲ṅ do̲ mu piw. Esĭane se̲ obi ntumi nè Ananse Kokroko mpere ade nti wosiesie Akua Sōwa hõ de no ko̲māa no.

Nna kakrā tŭaam no Kwaku awofo fŭefwe̲e o̲bea māa no. Esĭane se̲ odŭeṅ Akua Sōwa hõ dā nti wannyă ne yere no hõ kōma pa na wo̲trāa ho̲ nfe abiesā n wo̲aṅwo.

Kwaku Aberante nè Okisi ye̲ nnamfo n wo̲ṅ hõ piw: dabi okisi kū kyere̲e n'adamfo pa yi se: »Mepe se̲ meboa wo, nanso gye se̲ wofŭe̲ wo hõ ye papāpa. Makobisa ade Taũo̲ ko̲mfo ṅkye̲ṅ na wakū akyere̲ me se̲ gye se̲ wonam nyănsā kwaṅ so ware Akua Osowa ansā na wubenyā o̲ba. Enti nea merebeye̲ ne se̲ nerekō̲bo̲ akisi aduakroṅ akroṅ pā na

5. Niemand kennt der Weiber Gedanken.

Ein vornehmer Mann in der Stadt bekam einen Sohn, der sehr schön war. Um seiner Schönheit willen nannte er ihn Kwaku Aberante. Um die gleiche Zeit wurde in derselben Stadt ein Mädchen geboren, das an Schönheit von niemand übertroffen wurde. Der Name, den man ihr gab, war Akua Sowa. Weil diese Kinder sich also auszeichneten, machten ihre Eltern miteinander aus, daß sie sich heiraten sollen. Als die Zeit ihrer Verheiratung gekommen war, opferte der große Ananse ein Schaf und goß das Blut über die Füße der Akua Sowa, um damit kund zu tun, daß er sie heiraten wolle. Das war jedermann in der ganzen Stadt sehr leid. Es bedrückte Kwaku Aberante und Akua Sowa gar sehr, weil sie Liebende waren, deren Liebe sehr tief saß. Weil sich niemand mit Ananse Kokroko herumstreiten konnte, stattete man die Akua Sowa aus und gab sie ihm.

Nicht lange nachher suchten Kwakus Eltern ihm eine Frau. Da er immer an Akua Sowa dachte, hatte er kein gutes Herz für sein Weib. Sie lebten drei Jahre lang miteinander, ohne daß sie ein Kind bekamen.

Kwaku Aberante und Okisi (die Ratte) waren enge Freunde. Eines Tags sprach Okisi zu seinem guten Freund: »Ich möchte dir so gerne helfen, aber nur wenn du recht vorsichtig bist. Ich habe den Fetischpriester Tanno um Rat gefragt, und er hat mir gesagt, nur wenn du die Akua Sowa auf listigem Wege heiratest, könnest du ein Kind bekommen. Ich werde daher folgendes tun, ich werde 99 Ratten anstellen und sie eine Höhle von deinem Haus bis

woatu tokŭru afi wo fi akosi Akua Osōwa dabekyiri Ananse Kokŭroko kŭrom'«

Ananse Kokŭroko yerenom si apem a ode woṅ ṅhĩnā agu bŏroṅ kese biakõ so; na woato fasu atŭa sā bŏroṅ no hõ ahyia a aŭeṅfo gyina opoṅ ano aŭia nè anadŭo. Saṅkyiri yi ne yerenom biara wo ne fihyiae a aŭeṅfo no ŭeṅ. Enti onipa biara nipa nnyã hõ kwaṅ ṅko ahenyerenom fi gye woṅ mmāwa ṅkutō. Okisi nè ne mpãmfo no ŭiee amõa no tu adaduanaṅ akyi. Kwaku Aberante faa tokŭru no mu kosii Akua Osōwa aguaree: oduu ho na oreguare. Wode anigye kyiakyia woṅ hõ odo kese mu. Ode no koo odaṅ mu.

Dŭuma a Ananse di ne se okyiṅkyini ṅkŭro fo nsemso so anadŭo na oweṅ n'asõ tie woṅ ṅkomobo na okokã ne ṅhĩnā kyere Ananse Kokŭroko. Da no Ananse baa Akua-Osōwa nsemso so behũu Kwaku Aberante. Ade kyẽe no anopa-tutu no okokã kyeree oheṅkese Ananse Kokŭroko se: »Oborebore, Totrobonsu, oboo adum boo anyā, boo osu boo ŏwia, ampa asem a merebekã akyere wo yi beye wo yaw mmohõ, nanso tŭa wo bo to wo yam efise mmea de se wote ara neṅ.« N'ano sii ara pe na Ananse Kokŭroko kãe ne tirim se orebekyere no ŭia, nanso wómmã empare Akua Osōwa a odo no ntraso no. Ananse boaa so se:

hinter das Schlafzimmer der Akua Sowa in der Hauptstadt des Ananse Kokroko graben lassen.«

Ananse Kokroko hatte 1000 Weiber, die er alle in einer großen Straße untergebracht hatte. Auch hatte er eine Mauer um die ganze Straße aufführen lassen, an deren Toren Tag und Nacht Wächter standen. Außerdem hatte jedes seiner Weiber noch ein besonders abgegrenztes Haus, welches von Wächtern bewacht wurde. So hatte kein Mensch Gelegenheit, in die Häuser der Königsweiber zu gehen, außer ihren Dienstboten. Okisi und seine Helfershelfer vollendeten die Höhle nach 40 Tagen. Kwaku Aberante schritt durch die Höhle und gelangte in das Badezimmer der Akua Sowa. Als er hinkam, badete sie gerade. Sie ging mit ihm ins Zimmer, nachdem sie einander in großer Freude in ihrer Liebe gegrüßt hatten.

Die Arbeit, welche die Spinne verrichtete, war, daß sie bei Nacht an der Zimmerdecke der Leute umherlief, auf ihre Unterhaltung horchte und alles dem Ananse Kokroko hinterbrachte. An jenem Tag kam die Spinne an die Decke der Akua Sowa und sah den Kwaku Aberante. Am andern Morgen in der Frühe sprach sie zu dem großen König Ananse Kokroko: »Weltenschöpfer, Regenmacher, der den Eichbaum hervorsprießen läßt und den Baumwollbaum, der Regen gibt und Sonnenschein, was ich dir jetzt mitteilen werde, wird dich sehr betrüben, aber beruhige dich nur, denn so sind eben die Weiber.« Kaum hatte sie ausgeredet, so sprach Ananse Kokroko zu sich selbst, er werde erfragen, ob sich eine heimlich vergangen habe. Wenn es nur die Akua Sowa nicht treffe, die er über alles liebe. Die Spinne sagte

»*Anadw̆o yi mekofii Akua Osōwa daṅ mu na mekohũu Kwaku Aberante wo̱ ho̱.*«

Ananse Kokŭroko hõ hĩaa no ke̱se na o̱kãe se: »Wo de ye̱ komm, mmo̱ so ṅkyere̱ obiara, gye adanaṅ yi nè nsafẽ aduo̱soṅ asoṅ na ade sã a wode ako̱to wo̱ṅ naṅ na ade kyẽ a mamã wo̱akofa wo̱ṅ aba guam abe̱ye̱ wo̱ṅ aninyane ke̱se ansã na wo̱akum wọṅ.« Wo̱hyehyee̱ nna ase pe̱ na Ananse de adanaṅ no ko̱too wo̱ṅ na o̱de nsafẽ aduo̱soṅ asoṅ no toom na o̱de ahõo̱hare ke̱se ke̱kã kyeree̱ Ananse Kokŭroko se̱ wakodi dw̆uma no. Ananse Kokŭroko daa n'ase na ogyee nsãfẽ no siei. Okisi we̱ṅ n'adamfo Kwaku Aberante bĕre biara mu se̱nea e̱be̱ye̱ na se̱ amane to no a wakyere̱ no hõ nyãnsã anase̱ wagye no afim'. Ananse ko̱e pe̱ na oyii no hõ adi kyeree̱ wo̱ṅ se̱, monye̱ komm na mereko̱fa nsafẽ abehie̱ mo. O̱mãa ne hõ yee̱ se̱ anyinam ko̱faa nsafẽ aduo̱soṅ asoṅ no de beyii adanaṅ no fii wo̱ṅ naṅ. Eyi akyi no o̱mãa Akua Osōwa free̱ n'abāwa se̱ ne hõ nye̱ no deṅ nti o̱mmeda ne ṅkye̱ṅ. O̱krā be̱daa ho̱ pe̱ na okisi huw n'ani akyi mã o̱daa hatee na o̱de adanaṅ no too wo̱ṅ bānu no, na o̱nè Kwaku Aberante siim baa wo̱ṅ kŭrom. Anadw̆o no ara na wosiw tokŭru no.

Adekyẽe ano̱patutu no Ananse Kokŭroko somãa nnipa se̱ wo̱ṅko̱fa Kwaku Aberante nè Akua Osōwa mmera. Wọṅ

weiter: »Heute nacht schlich ich mich in die Hütte der Akua Sowa und sah den Kwaku Aberante dort.«

Ananse Kokroko war in großer Verlegenheit und sagte zu ihr: »Verhalte dich ruhig und rede mit niemand davon, nimm diese Kette und die 77 Schlüssel, und wenn es dunkel ist, dann schließe ihre Füße zusammen, und am Morgen werde ich sie öffentlich vorführen und sie martern lassen, ehe man sie tötet.« Sobald sie sich hingelegt hatten, schloß die Spinne sie mit einer Kette aneinander und verwahrte diese mit 77 Schlüsseln, eilte weg und teilte dem Ananse Kokroko mit, daß sie ihre Arbeit vollbracht habe. Ananse Kokroko dankte ihr und verwahrte die Schlüssel gut. Okisi hatte auf seinen Freund Kwaku Aberante jederzeit wohl acht, um ihm einen guten Rat zu geben, falls ihm ein Unglück zustoßen sollte, oder ihn daraus zu erretten. Kaum war die Spinne weggegangen, so offenbarte sie sich ihnen und sagte: »Seid ruhig, ich werde die Schlüssel holen und euch befreien.« Sie eilte weg wie der Blitz, holte die 77 Schlüssel und entfernte die Fessel von ihren Füßen. Nachher ließ sie die Akua Sowa ihr Mädchen rufen, daß dieses bei ihr schlafen soll, da sie nicht ganz wohl sei. Kaum hatte das Mädchen die Augen zugetan, so blies ihr Okisi auf die Augen, so daß sie in einen tiefen Schlaf versank, und schloß die beiden mit der Fessel zusammen. Kwaku Aberante aber kam nach Hause. In derselben Nacht verschlossen sie die Höhle.

Am andern Tag früh morgens schickte Ananse Kokroko Leute aus, um Kwaku Aberante und Akua Sowa holen zu lassen. Ihre Hoffnung wurde zuschanden. Sie trafen das Mädchen

anidaso hyee woṅ āniwu: Okra nè n'awurā na wokotoo woṅ se adanaṅ no gu woṅ naṅ. Wode woṅ baa Ananse Kokŭroko anim mā ohyiaa baguafo se onte ase se Ananse agu onè ne yeyere Akua Osōwa hō fī nti ómmeyi n'ano na wontie. Ananse kāa ne nokwasem nanso ante obiara asŏm efise aboa no bu be se: Me sŭmaṅ ne m'ani «

Ankă esese wotŭa Ananse ti amonom ho ara, nanso wannye no sa. Ananse Kokŭroko kāe se: »Merebebisa me yerenom ŭia ansā na me nè Ananse adi.« Ananse Kokŭroko mā wopae wo n'ahemaṅ mu se: »Adae to Kwasida ne dwowda no obebisa ne yere nom ŭia, enti obiara a owo asem bi kā tia woṅ mu bi mmeyi ne hō adi sā da no. Okisi free Kwaku Aberante nè n'agya na okā kyeree woṅ se asem a aba yi ye asem kese, a se moaṅfŭe yiye a mofi bedaṅ ofituw. Wo Kwaku Aberante se da no du na woko guam a fŭe nea Akua Osōwa te ho yiye, na bĕre a wabisa ŭia no na aka kakra na adu no so no fi ntasu gu opanyiṅ a obetră adi w'agya so no anim. Wo nso se wo ba no nyā ye sā a sore tow hye no so bobo no pŭpopŭpo se eden nti na waye sā? Se enyā ba sā a Kwaku Aberante tu mirika kokā Akua Osōwa nso se wode ṅkesua hye ne nsa se omfa

und ihre Herrin, wie sie mit der Fessel zusammengebunden waren. Man brachte sie vor Ananse Kokroko, der die Richter holen ließ mit den Worten, er verstehe nicht, daß die Spinne seinen und seines Lieblingsweibes Namen beschmutzt habe. Sie soll sich verantworten, und sie mögen hören. Die Spinne erzählte die Wahrheit, aber es leuchtete niemand ein, denn das Tier sagt sprichwörtlich: »Mein Auge ist mein Amulett.«

Eigentlich hätte man die Spinne nun sofort köpfen sollen, aber man sah davon ab. Ananse Kokroko sagte: »Zuerst will ich meine Weiber nach ihren Vergehen fragen, ehe ich das Palaver mit der Spinne drannehme.« Ananse Kokroko ließ in seinem Königreich verkündigen: »Nächsten Sonntag ist Adae, am Tag nachher werde ich meine Weiber verhören. Wer etwas gegen sie vorzubringen hat, soll an diesem Tag sich zeigen.« Okisi rief Kwaku Aberante und seinen Vater und sagte zu ihnen: »Was da vorgekommen ist, ist nichts Kleines. Wenn ihr nicht sehr acht gebet, dann wird euer Haus zur Wüste werden. Du, Kwaku Aberante, an dem Tag, an welchem du in die Volksversammlung gehst, merke dir genau, wo Akua Sowa sitzt, und wenn man die Weiber ausfragt, dann speie gerade, ehe die Reihe an Akua Sowa kommt, dem Ältesten, welcher vor deinem Vater sitzt, ins Gesicht. Und du, erhebe dich sogleich, wenn dein Sohn das getan hat, schlage ihn tüchtig und sprich: ‚Warum hast du das getan?‘ Wenn es so weit ist, dann springe du, Kwaku Aberante, zu Akua Sowa und berühre ihre Füße und bitte, sie möge dich schützen. Ich werde der Akua Sowa sagen, wenn man ihr das Ei in die Hand gibt, damit

ṅkã ne tĭrim asẹm a ọṅkã sẹ: »*Obiara ṅkãa no da gye Kwaku Aberante a wọṅ ṅhĩnã ani tuae yi; na sẹ ọde ṅkesua no fĭẹe fam a obiara behũ ne tĭrim fitã, efisẹ na ẹte sẹ wakã nokware ara neṅ.*

Da a Ananse Kokurako hyẹe no dui mã wọbọọ gua kẹse pa ara. Wode ṅkesua mono hyehyẹe ne yerenom ṅhĩnã nsa na wọkaṅkye guu so sẹ wọṅkã wọṅ tirim nokwasẹm na wọmfa ṅkesua no fĭẹe họ. Wo a waṅkã nokware no ṅkesua no beyi wo adi. Eduu Akua Osọwa so no, ọkũa nsem a Okisi hyẹe no sẹ ọṅka no na ọde ṅkesua no fĭẹe họ mãa obiara hũũ ne tirim. Ananse fi họ guane na obiara aṅhũ nea ọfae. Eyi akyi no Kwaku Aberante ne Akua Osọwa toaa woṅ ayọṅkõfa no so ara a obiara aṅhũ wọṅ akyi da.

sie sage, was in ihrem Herzen ist. soll sie sagen, niemand habe sie je angerührt als Kwaku Aberante, wovon dann ja alle Zeugen sind. Und wenn sie das Ei auf den Boden wirft, wird jedermann genau wissen, wie es mit ihr steht, denn auf diese Weise hat sie ja dann die Wahrheit gesprochen.« An dem von Ananse Kokroko bestimmten Tag wurde eine große Volksversammlung einberufen. Man gab allen seinen Weibern frische Eier in die Hand, rief darüber den Fetisch an, daß sie die Wahrheit reden sollen, wenn sie die Eier auf die Erde werfen. Wer nicht die Wahrheit rede, werde durch das Ei bloßgestellt werden. Als die Reihe an Akua Sowa kam, sagte sie, was Okisi ihr beigebracht hatte, und warf das Ei auf den Boden, so daß jedermann sah, was in ihrem Herzen war. Die Spinne floh, und niemand weiß, wo sie hinging. Nach diesen Geschichten setzten Kwaku Aberante und Akua Sowa ihr Verhältnis fort, ohne daß jemand dahintergekommen wäre.

5. *Duro Kofi hõ asẹm.*

Ọbea bi woo mmabarima bãsã a ọpẹ wọṅ asẹm papãpa. Dabi ọ frẹe woṅ bisaa wọṅ se: »*Sẹ miwu a deṅ na mobẹye amã me de akyerẹ mo dọ?*« *Opanyiṅ no kũe se:* »*Mepae ọbotaṅ mu de wo ahyem' na mfọte ana aboa biara ṅmfa n'ano aṅkã wo.*« *Nea ọtoso abieṅ no kãe sẹ:* »*Mema atudŭru adaṅ mpono aṅhwĕa, na nsã adaṅ nsũnsũaṅ: Mẹtraṅ asram abiẹsã.*«

Nea ọtoso abiẹsã no nso kũe sẹ: »*Mede Sasabonsam ti a eyẹ sika no beba w'ayi ase.*«

5. Von Duro Kofi.

Eine Frau gebar drei Söhne, welche sie sehr gerne hatte. Eines Tags rief sie dieselben und fragte sie: »Wenn ich sterbe, womit werdet ihr eure Liebe zu mir zeigen?« Der älteste sagte: »Ich werde einen Felsen aushauen und dich hineinlegen, damit die weißen Ameisen oder sonst ein Tier dich nicht berühren können.« Der zweite sagte: »Ich werde das Pulver sich in Meeressand verwandeln lassen und den Wein in Wasser. Drei Monate lang werde ich Flinten losbrennen lassen.« Der dritte aber sagte: »Ich werde mit dem gol-

Anni dabi na obea no kãa ɔkyene gui. Anuanom bãnu no yɛɛ sɛnea wɔkãe no pɛpɛpɛ. Nea ɔtoso abiɛsã a wɔfrɛ no Duro nso pɔ̃row fẅee so sɛ ɔrekɔ Sasabonsam hene kũrom akotẅa ne ti aba.

Okofii ɔsesegow bi ase: ɔ fẅɛɛ ne nifã so na ohũñ aberewa posotẅã bi mãa obɔɔ piriw kɛse: ose ɔresaṅ n'akyi no aberewa no frɛɛ no se: »Me nenã nsaṅ w'akyi na bɛ̃ra efisɛ mahũ wo dedaw.« Okɔe no aberewa no bisaa no sɛ: »Edeṅ na obi mmaa ha da na woaba ha yi.« Duro Kofi buaa no se: »Me na makũ utam sɛ gye sɛ mede Sasabonsam hene ti to me nã ayi ase, enti na menam yi.« Aberewa no nso kã kyerɛɛ no sɛ:« Anokwa, eye asɛm a obi ntee bi da: nanso mahũ sɛ wo hõ ade ye nti mɛboa wo.« Duro Kofi dii nansã wɔ aberewa yi sese ase de obu nè ahõbrɛase kɛse som no.

Aberewa no kuruu sumaṅ mãa Duro Kofi, na ɔkã kyerɛɛ no se: »Gye sumaṅ yi, ne diṅ de Duro Kofi, ebegye wo afi amane biara mu, na saṅkyiri nso amã woanyã nea wofẅefẅɛ ɔhĩnã. Nea mepɛ sɛ wode bɛda m'ase dakyẽ ne aboa ɔkramaṅ.« Duro Kofi kãe se: »Asɛm a ɛbeyɛ ye-ni, me nso me diṅ de Duro Kofi. Nãnã meda w'ase da w'ase.« denen Kopf des Sasabonsam[1] zu deiner Leichenfeier kommen.« Es dauerte nicht lange, da verschied die Frau. Die beiden Brüder taten genau so, wie sie gesagt hatten. Der dritte, welcher Duro hieß, machte sich auf den Weg in die Stadt des Sasabonsam, um seinen Kopf zu bringen.

Er kam an eine zerfallene Hütte. Als er zu seiner Rechten blickte, sah er ein steinaltes Weiblein, so daß er sehr erschrak. Als er umkehren wollte, rief ihn das alte Weib und sagte: »Mein Enkel, kehre nicht wieder um, sondern komm, denn ich habe dich schon gesehen.« Als er zu ihr hinging, fragte ihn die alte Frau: »Wie kommt es, daß du hierherkommst, wo doch sonst niemand hierherkommt?« Duro Kofi erwiderte ihr: »Ich habe geschworen, ich werde den Kopf des Sasabonsam zu meiner Mutter Leichenfeier bringen. Deshalb bin ich unterwegs.« Die Alte sprach zu ihm: »Das ist in der Tat etwas Unerhörtes. Aber weil ich sehe, daß du ein ordentlicher Kerl bist, will ich dir helfen.« Duro Kofi blieb drei Tage in der Hütte der Alten und bediente sie in großer Verehrung und Demut.

Die Alte band ein Amulett für Duro Kofi zusammen und sagte zu ihm: »Nimm dieses, es heißt Duro Kofi, es wird dich aus jeder Gefahr erretten und wird dir zu guter Letzt alles verschaffen, was du begehrst. Womit ich gerne einmal von dir mich bedanken ließe, das ist ein Hund.« Duro Kofi sagte: »Das wird gut gehen. Ich selber heiße auch Duro Kofi. Ich danke dir tausendmal.«

[1] Sasabonsam = Waldteufel ist ein Monstrum, das in der Tiefe des Urwaldes lebt, in der Höhlung eines riesigen Baumwollbaumes. Man glaubt, der Waldteufel habe einen riesengroßen menschlichen Körper von roter Farbe und mit langen Haaren. Er ist den Fetischpriestern hauptsächlich feindlich gesinnt.

Aberewa no kãe se: »Sumaṅ yi ṅkyi omaṅ mu biribiara, se worebe fẅefẅe oboa afi ne ṅkyeṅ a fa w'asõ tua hõ, na obekyere wo nea eye mã wo pepēpe.«

Okraa aberewa no na opŏrow fẅee so; okoe ara yiye na obĕree no okã kyeree ne sumaṅ no se: »Oduro Kofi« na sumaṅ no gyee so se: »Duro Kofi«: »mabĕre nti merehome kakra.« Amonom mpaboa kese bi fi soro befẅee n'anim mã otam hyee: eyee no se ote opoṅko so afei mãa ne nantew no koo mmohõ a wante obĕre ṅkã korā: okoduu Sasabonsam kŭrom ntem ara. Oduu ho no na mmarima a wowo kŭrow no mu ho ṅhĩnā kodow amã woṅ hene.

Oforoo nyedua bi a abua kusū kotrãa so. Ebeye obetẅabĕre mu na wofi afum bae. Aṅkye na wode nnuaṅ beye se nsaṅka oha besisii ho mãa woṅ.

Sumaṅ no mãa sūm durui, na Duro Kofi sii fam kodii aduaṅ no bi. Eyi akyi no wode nsã besisii ho. Duro Kofi kã kyeree ne sumaṅ no bio se: »Nsã ado me koṅ.« Sumaṅ no mãa sum durui bio na Duro Kofi saṅ doo woṅ ṅkyeṅ kokã kyeree woṅ se: »Asa mobu me kwasea nti na menè mo ṅhĩnā ako afum aba na monõm nsã na mompe se momã me bi?« Mekasa yi na naṅkasa ara anom senea ope dedaw, otuu puw no na osaṅ baa dua no so bio.

Die Alte sagte: »Es gibt nichts in der Stadt, was das Amulett nicht leiden könnte. Wenn du Hilfe bei mir suchst, dann halte dein Ohr dran, und es wird dir alles zeigen, was gut für dich ist.«

Er verabschiedete sich von der Alten und machte sich auf den Weg. Als er vom langen Wandern müde war, sagte er zu seinem Talisman: »Oduro Kofi«, und dieser erwiderte: »Oduro Kofi, ich bin müde und werde deshalb ein wenig ausruhen.« Sogleich fielen ein Paar große Sandalen vom Himmel herab vor ihn hin. Er nahm sie auf und schlüpfte hinein; da war ihm, als säße er auf einem Pferd und jage in wilder Hast dahin, ohne irgendwie Ermüdung zu spüren. Rasch kam er in die Stadt des Sasabonsam. Als er dort hinkam, waren alle Einwohner der Stadt damit beschäftigt, für ihren König auf der Farm zu arbeiten. Er erstieg einen Schattenbaum und setzte sich in dessen Dickicht nieder. Um zwei Uhr etwa kamen die Leute von der Farm zurück. Bald nachher setzte man Essen in etwa 100 Schüsseln vor sie hin.

Sein Talisman ließ Dunkelheit hereinbrechen, so daß Duro Kofi vom Baume stieg und an dem Essen teilnahm. Er sagte hierauf zu seinem Talisman: »Ich habe Verlangen nach Schnaps.« Wieder ließ dieser es dunkel werden, und Duro Kofi begab sich wiederum zu ihnen und sprach: »Ihr haltet mich scheint's für einen Narren, daß ihr alle trinket und mir, der ich doch mit euch auf dem Felde gewesen bin, nichts geben wollt?« Im Augenblick hatte er so viel getrunken, als er wollte, den ganzen Topf bis auf die Neige; dann stieg er wieder auf seinen Baum.

Da no ara anadwɔfã, ɔkɔmfo a waheń sɛ̃ń owusiw kɔmee, mã ɔhyɛɛ ńkɔm sɛ Sasabonsam hene ti bekɔ anadwɔ no ara. N'ano sii ara pɛ na wokum no sɛ wakã abususɛm.

Sasabonsam hene yi hõ ye hũ papãpa; ɔware seń dua biara n'afuru bɛyɛ sɛ hase anań, ne ti tesɛ ɔdań. Sɛ ɔwɛ abũrow na ɔprow n'anom a nea ebefi aba no ɔbrań biara rentumi nsoa. Wɔhyehyɛɛ nna ase no, sumań no kã kyerɛɛ ne wura Duro Kofi se: »Siesie wo hõ na afei na ato nea ɛyɛ deń. Sasabonsam hene no te ahemfi a emu adań si aduɔsoń asoń mu, nea etwa to no mu pɛ na ɔda anadwɔ. Adabań a ɛyɛ ńkõńwã sisi adań no ńhĩnã ano, sańkyiri yi nso awɛńfo a wote apɔw deda hɔ. Ɛwom sɛ safɛ̃ biara ntumi ńhĩɛ apoń no de, nanso tɔ wo bo ase; sɛ wodu nea edi kań no hõ a fa wo kokɔbɛto pem, ebehĩɛ amã wo amonom na awɛńfo no ńhĩnã awuwu, saara na yɛ nɛa aka no kosi sɛ wobedu nea etwa to no so.

»Wobekɔ na wada hate, gye sekań yi na fa kotwa ne ti; fa ahõɔdeń kɛse yɛ na fa ahõɔdeń kɛse tam nitiri no sań w'akyi bɛra, na woanyɛ ntɛm a mogya bɛdań asu kɛse afa wo.«

Duro Kofi tiee nsɛm yi yiye na ɔdasu twaam no ɔkɔyɛɛ sɛnea ne sumań no kyerɛɛ no no pɛpɛpɛ ma onyãa Sasa-

Am selben Abend prophezeite ein Zauberer, der klüger war als der Rauch, daß Sasabonsam seinen Kopf während der Nacht verlieren werde. Kaum hatte er ausgeredet, so tötete man ihn, weil er diese Lästerung ausgesprochen habe.

Der König Sasabonsam sah fürchterlich aus. Er war länger als irgendein Baum. Sein Bauch war so umfangreich wie vier Fässer, sein Kopf war wie ein Haus. Wenn er Korn kaute und die Hülsen ausspie, so hätte das selbst der größte Riese nicht tragen können. Als man die Matten zum Schlafen zurichtete, sagte der Talisman zu seinem Herrn: »Duro Kofi, mach' dich jetzt fertig, denn schwere Arbeit steht dir bevor. Der König Sasabonsam lebt in einem Palast von 77 Zimmern und schläft bei Nacht in dem letzten von diesen. Eiserne Tore von ganz erstaunlicher Stärke befinden sich vor allen Zimmern und sind dazu von sehr kräftigen Wächtern bewacht. Es ist richtig, nicht jeder Schlüssel kann die Türen öffnen, aber hab' nur Geduld. Wenn du an dem ersten Tor anlangst, dann schlage mit deinem kleinen Finger dagegen. Es wird sich dir sofort öffnen, und die Wächter werden tot niederfallen. Mach's bei allen andern auch so, bis zum letzten. Wenn du hinkommst, wird er tief schlafen. Nimm dieses Messer und schlag ihm den Kopf ab. Tu's mit großer Kraft und schlag ihm das Haupt mit aller Macht ab, aber kehre dann schnell um, denn wenn du nicht schnell machst, wird das Blut in einen großen Bach sich verwandeln und dich ersäufen.« Duro Kofi nahm diese Worte sehr zu Herzen und tat bei Mitternacht genau so, wie ihn sein Talisman angewiesen hatte, so daß er in den Besitz des Kopfes

bonsam hene ti. Sumaṅ no mā ohuw ne fẅene mu na e̲daṅ se̲ ntakăra mā o̲tam guaṅ ko̲e.

Adekyẽe ano̲pa no wohũũ mogya pī wo̲ ahemmoboa ano; wo̲ko̲ fi̋e̲e no wohũi se aẅe̲ṅfo a wo̲be̲bŏro apem no ṅhīnā akyeṅkyeṅ deda mogya mu. Woduu nea wo̲ṅ hene da ho̲ no wo̲de wo̲ṅ nsa soaa wo̲ṅ ti efise̲ ne ti nni ho̲. Wo̲ṅ ani bĕree ntraso.

Oko̲mfo aberewa bi kāa ntaṅke̲se mmie̲nsā se̲ nea o̲beye̲e sā abusude no ko̲ hẽ ara a gye se̲ o̲de no saṅ ba kŭrow no abo̲nteṅ so bewura no sepo̲.

Oko̲mee be̲ye̲ nno̲ṅfẅerew abie̲sà na o̲kā kyere̲e ne bodua a ekura ne nsam no se: »Mā wo ho̲ nye̲ hare na ko̲to̲ nea o̲beye̲e aṅwo̲ṅŭàde yi anim, mmā ontu ne naṅ kosi se̲ medu ne ṅkye̲ṅ.« Nano sii pe̲ na sumaṅ no ako̲to̲ Duro Kofi anim.

Amonom ho̲ o̲ye̲e se̲nea wabo̲ no pāmu, ontumi ṅko̲ n'anim, na ontumi mma n'akyi. O̲fre̲e ne sumaṅ se: »Duro Kofi fi̋e̲ nea mahũ, gye me e̲!« Sumaṅ no kā kyere̲e no se: »Duro Kofi mā wo hõ nye̲ hare na tew akwanfānu ahabaṅ na posa so̲ bodua no so.« O̲ye̲e sā māa bodua no pĕrew ko̲to̲o kwaṅkye̲ṅ bābi, na onyāa kwaṅ tōaa n'akwantu no so.

Amonom mpaboa foforo ji soro be̲hye̲e ne naṅ māā o̲kwaṅ a e̲se̲se̲ o̲de dakŏro tŭa no otŭaa no siīna anum.

Aberewa ko̲mfo no tiw Duro Kofi duu bahi no ohũi se ne bodua no da von Sasabonsam kam. Der Talisman ließ ihn in seine Nase blasen und verwandelte sich in Flügel, welche er ergriff und floh.

Am Morgen sahen die Leute viel Blut an der Schwelle des Königspalastes. Als sie nachsahen, fanden sie, daß über 1000 Wächter in dem Blut schon steif geworden waren. Als sie dahin kamen, wo der König lag, griffen sie sich an den Kopf, denn sein Kopf war nicht mehr da. Sie gerieten in die größte Wut. Eine alte Fetischpriesterin schwur drei Eide, daß sie nicht ruhen werde, bis sie den, der diese schmachvolle Tat getan habe, auf die Straße der Stadt bringen werde, um ihm seine Wangen mit einem Dolch zu durchbohren, wohin er sich auch gewandt haben möge.

Sie machte drei Stunden lang Fetisch und sagte zu dem Talisman, welcher an ihrer Hand hing: »Mach' dich rasch auf und laß dich vor dem, der diese Schandtat getan hat, nieder und halte ihn auf, bis ich dort eintreffe.« Kaum hatte sie ausgeredet, da hatte sich der Talisman schon vor Duro Kofi niedergelassen. Diesem wurde es pötzlich, als habe man ihn in den Block gelegt. Er konnte weder vor- noch rückwärts gehen. Er rief seinen Fetisch an und sagte: »Duro Kofi, sieh, was mir passiert ist, hilf mir.« Sein Talisman sagte zu ihm: »Mache rasch und reiße einige Blätter ab, zerreibe sie und wirf sie auf den Talisman.« Als er das tat, hüpfte der Talisman auf die Seite des Wegs und er konnte seine Reise fortsetzen.

Gleichzeitig legten sich ein Paar andere Sandalen vom Himmel herab an seine Füße, so daß er eine Tagestour in fünf Minuten zurücklegte.

Die alte Priesterin verfolgte den Duro Kofi bis an die Stelle, wo sie

okwankyeń no, ode ahõdŭiriw bisaa no se: »Deń nti na wanni dŭuma a mesomaa wo se kodi no«?

Bodua no buaa no se: »Ono akoa no abeń mmohõ, oteń ahabań hunu soo me so na mepĕrew kotoo kwańkyeń ha a manntumi mantiw no bio.«

Aberewa no yii ne nsa sebe bākõ na okã kyeree no se: »Koto akoakyere a okum ohene no anim, na bo no kyina kosi se meba ho.« Anibu mu na sebe no da Duro Kofi anim. Sumań no kã kyeree no se: »Woyyina ho deń? Ye senea woyee bodua no e.« Oyee senea kań no oyee no pe mãa sebe no fii n'anim mà onyãa okwań koe. Aberewa no betoo sebe no na Duro Kofi adu fie beye nansã; enti ode aŭerehow sań n'akyi koo nea ofi bae.

Duro Kofi de Sasabonsam ti no kofŭee ne mańfo anim mũ woyyee no so ntraso, efise nea onipa biara rentumi nye. Ode botiri no duu ho pe na ohĩa yerae korã wo kũrow no mu mà sika kokõ buu so.

Dabi adaetoda ababã bi baa kŭrom ho a ne hõ fe nye ano bi ni. Okura baduaba fe fẽfe bi a ode aduru ahye mu. Sã ababã yi nye obiara se aberewa komfo a otiw Duro Kofi no. Oduu kurom ho pe na ode baduaba no seń nyedua ano se aberante biara a ne bemma bewo ihren Talisman an dem Wege liegen sah. Sie fragte ihn in großer Verwunderung: »Warum hast du den Auftrag, den ich dir gegeben habe, nicht ausgeführt?« Ihr Talisman antwortete ihr: »Der Kerl ist zu gescheit; er riß einige gewöhnliche Blätter ab und berührte mich damit und, ich fiel hierher neben den Weg, ohne ihn weiter verfolgen zu können.« Das alte Weib nahm einen Talisman, welcher an ihrer Hand hing, weg und sprach zu ihm: »Geh und wirf dich vor die Füße des Mannes, der den König getötet hat, und halte ihn auf, bis ich dorthin komme.« Im Augenblick hatte sich das Amulett vor den Duro Kofi hingelegt. Sein Talisman fragte ihn: »Was stehst du da? Tu ihm, wie du es dem ersten gemacht hast!« Er tat genau, wie er das erstemal getan hatte, und entfernte damit den Talisman, so daß er weitergehen konnte. Als die Alte ihren Talisman einholte, war Duro Kofi schon etwa drei Tage zu Hause. So ging sie betrübt wieder dahin zurück, wo sie hergekommen war.

Duro Kofi warf den Kopf des Sasabonsam vor die Einwohner hin. Sie gratulierten ihm herzlich, weil er vollbracht hatte, was sonst niemand fertigbrachte. Sobald er mit dem »Tierkopf« dort ankam, hörte die Not in der Stadt gänzlich auf, und echtes Gold war nicht rar.

Eines Tags, auf welchen das Adaefest fiel, kam ein überaus schönes Mädchen in die Stadt. Sie brachte eine schöne Puppe mit, welche mit Medizin bestrichen war. Dieses Mädchen war niemand anders als jene Priesterin, welche den Duro Kofi verfolgte. Sobald sie in die Stadt kam, hing sie die Puppe an einen Schattenbaum und sagte, den jungen Mann, welcher mit seinem Pfeil deren Auge

n'aniwa mu no na o̱ne ne kunu fi ŭ̈im nti o̱de anigye beware no. Kŭ̈rom ho̱ mmarima nhĩnã̄ he̱pŭ̈ee. Sã̄ bĕre nom' na Duro Kofi ko̱ afum, na abofra bi kãe se̱: »Se̱ barima Duro Kofi n'ákwã wo̱ ho̱ a aṅka wasã mu dedaw«. Ababã̄ no kãe se̱: »Wommoa, mate Duro Kofi yi mmarimase̱m ṅkã wo̱ me kŭ̈rom enti o̱mmeso̱ ŋfŭ̈e̱ se̱ obedi nim ana?«

Sumaṅ no yii ahintase̱m yi adi kyere̱e̱ no na o̱kã kyere̱e̱ no se̱: »Se̱ wosã ade no mu pe̱ a o̱de mirika be̱ba abe̱bam wo; se̱ o̱reba a fa w'ahõo̱den ṅhĩnã si kutruku bo̱ ne mufu ntam; amonom atukŭ̈ru ṅkotŏã abieṅ befi agu fam; na se̱ wanye̱ sa a e̱nde onyã bam wo pe̱ a wobe̱hyew a obiara reṅhũ wo nsõ mpo.

Duro Kofi fi afum bae pe̱ na wo̱boo̱ no amanee̱; amonom na o̱tŭ̈e̱ oprae biakõ de kosãa baduaba no aniwa mu. Ababã̄ no de ahõo̱hare ke̱se bae se̱ o̱rebe̱bam no; Duro Kofi yii ntantani ke̱se sii ne nufu ntam mãa atudŭ̈ru no fi gui se̱nea sumaṅ no kae̱ no.

Ababã̄ no bo fuwi ke̱se̱ na obisae se: »Efi deṅ so nti na wahye̱ n'aniwu wo gua ke̱se a e̱te sẽ mu?« Duro Kofi buae se̱: »Merentumi ṅ́ŋu w'anim ase da, meboa pa na miyii ṅkonyã yi se̱nea ebe̱ye̱ na menyã atudŭ̈ru bi mede matraṅ makyere̱ wo, na mede asõma wuram ako̱ fŭ̈ee̱fŭ̈e̱ nam abe̱som wo hoho.«

Duro Kofi a onim nea Sasabonsam hõ di no mã wo̱nõaa nnuaṅ be̱ye̱ ma'nim ho̱ bĕre̱e̱ no ma o̱yeram ne ṅhĩnã.

treffen könne, den werde sie gerne als den ihr vom Himmel bestimmten Mann heiraten. Alle Männer der Stadt machten den Versuch. Um diese Zeit war Duro Kofi auf die Farm gegangen, und ein Knabe sagte: »Wenn der berühmte Duro Kofi da wäre, der hätte das Ziel schon längst getroffen.« Das Mädchen antwortete: »Du hast recht, ich habe von den Heldentaten des Duro Kofi in meiner Stadt gehört. Er soll's nur probieren, ob es ihm gelingt.«

Sein Talisman verriet ihm dieses Geheimnis und sagte zu ihm: »Sobald du das Ziel getroffen hast, wird sie sich eilig auf dich stürzen. Wenn sie kommt, dann schlage sie mit aller Macht zwischen ihre Brüste. Sogleich werden zwei Flaschen Pulver auf den Boden fallen. Wenn du das getan hast und sie dich umarmt, wirst du verbrennen, daß niemand auch nur deine Asche sehen wird.«

Als Duro Kofi von der Farm zurückkam, erzählte man ihm das sogleich. Er zog einen Pfeil hervor und durchbohrte das Auge der Puppe damit. Das Mädchen kam mit großer Eile auf ihn zu, um ihn zu umarmen. Duro Kofi schlug mit voller Macht zwischen ihre Brust, so daß das Pulver auf die Erde fiel, wie ihm sein Talisman gesagt hatte. Das Mädchen geriet in großen Zorn und fragte ihn: »Warum hast du mich vor dieser großen Versammlung so zuschanden gemacht?« Duro Kofi entgegnete ihr: »Es fällt mir nicht ein, dich zuschanden zu machen. Ich habe absichtlich dieses Wunder vollbracht, um etwas Pulver zu bekommen und dich zu verhexen. Dann werde ich in den Wald schicken nach Fleisch, um dich gastlich zu bedienen.«

Duro Kofi, der wußte, daß es sich um den Sasabonsam handelte, ließ auf

Ababā no daṅ Sasabonsam anadwo no hyeɛ odaṅ mu ho māto. Osiesie ne hõ sɛ orebekyere Duro Kofi pɛ na sumaṅ no daṅ agyinamoa sũi denneṅ korā, amonom na odaṅ ababā bio. Onyāṅ Duro Kofi kã kyereɛ no sɛ: Agyinamoa yi sũ tuatua m'asõ, enti yi no fi daṅ mu ha na merentumi nna«.

Duro Kofi kã kyereɛ no sɛ: »Agyinamoa yi yɛ me kra a babiara a mewo no otwa na etwa sɛ okã me hõ, titiriw no anadwo«. Ababā no so fwɛɛ nnawotwe sɛ obekyere Duro Kofi, nanso sumaṅ no ammã no kwaṅ.

Eyi akyi no okã kyereɛ Duro Kofi se: »M'ani agyina we nã nti mepɛ sɛ mekosra no na mesaṅ ba nnansã akyi, enti nso kogya me kwaṅ«.

Oyɛ na sɛ onè no du akwantemfi a wakyere no awe. Sumaṅ no kã kyereɛ ne wura se: »Ose kogya no a wo de ko, na sɛ odaṅ Sasabonsam sɛ orebekyere wo a tow akitreku abiesã yi gu ne bo so, na wobehũ sɛ wo haw ṅhīnā to betwa. Sɛ wodu aberewa a ode me mãā wo no ṅkwanta a ntu wo naṅ bio; saṅ wo ho«.

Ababā no krakraa amanifo wiei no ofrɛɛ Duro Kofi sɛ oṅkogya no kwaṅ; osiim nè no koɛ. Woduu aberewa no akurā ṅkwanta no okã kyereɛ no sɛ: »Nantew yiye, mikyia w'aberewa nè w'agya papāpa«. Ofwɛɛ n'amoase ano sɛ oreyi akitreku no na sɛ amane bi ba der Stelle Essen kochen und ihr bringen, das sie alles verzehrte.

Das Mädchen verwandelte sich in der Nacht in den Sasabonsam und füllte das ganze Zimmer aus. Sie machte sich fertig, um den Duri Kofi zu greifen. Da verwandelte sich sein Talisman in eine Katze, die fürchterlich miaute. Sogleich wurde sie wieder ein Mädchen. Sie weckte den Duro Kofi auf und sagte zu ihm: »Ich habe eine Katze miauen hören; schaffe sie aus dem Zimmer, denn ich kann nicht schlafen.« Duro Kofi antwortete ihr: »Die Katze ist meine Seele, überall, wohin ich gehe, muß sie mich begleiten, hauptsächlich bei Nacht.« Eine ganze Woche lang versuchte das Mädchen den Duro Kofi zu ergreifen, aber dessen Talisman ließ es nicht zu. Bald nachher sagte sie zu Duro Kofi: »Ich habe Heimweh nach meiner Mutter und möchte sie besuchen. Nach drei Tagen komme ich wieder zurück, so begleite mich.« Sie tat das, um ihn auf dem Wege zu greifen und aufzufressen. Der Talisman sagte zu seinem Herrn: »Wenn sie sagt, begleite mich, dann geh mit ihr, und wenn sie sich in den Sasabonsam verwandelt, um dich zu packen, dann wirf ihr drei Bohnen auf die Brust, und du wirst sehen, daß alle deine Mühsale ein Ende haben. Wenn du auf den Scheideweg kommst, der zu der Alten führt, die mich dir gegeben hat, dann gehe nicht mehr weiter, sondern kehre um.« Als das Mädchen von ihren Freunden Abschied genommen hatte, sagte sie zu Duro Kofi, er möge sie begleiten. Er ging mit ihr. Als sie auf den Scheideweg an der Alten Farm kamen, sprach er zu ihr: »Gute Reise! Ich grüße deine Mutter und deinen Vater herzlich.« Als er in seinem Unterkleid nach den Bohnen sah, um, falls er in

no so a waye senea ne sumañ no kyeree no no, ohũi se enni ho. Ne hõ yeraw no papãpa. Okaee se oyyawe wo bamma so nti okã kyeree ababã no se: »Me yera pa, eye me yaw se magyaw ade a mepe se mede megya wo kwañ no, nti yyina ho tweñ me na mintu mirika tente ñkofa mmẽra mpireñmpireñ ara«. Ababã no kã kyeree no se: Enye biribi, yiye a woaye me yi ara dõsõ a merentumi nna wo so ase da; Onyame na obeyi wo aye amã me«.

Duro Kofi kãe se: »Yeñ kürom de eye abusude kese waware yere na wamfa sã ade no ammã no, enti otwa na etwa se mesañ kofa bẽre wo«. Ababã no de anibẽre kãe se: »Minim yiye se ope na wope se woguañ nti meremmã wo ñko da«. Duro Kofi buaa no se: »Katawere a! bone beñ na maye wo nti na mereguañ yi? Se wose wosopa nnipa a na se wokyere no ni? So odo a miyii no adi kyeree wo yi nye wo fe? Senea ebeye na wobehũ me nokware no gye me hõ nneema ñhĩnã kura kosi se mesañ aba«. Sã bere yi mu no na wahyehye papabi. Oyii ne nneema ñhĩnã guu ho mã ekaa n'amõase, na opõrow fẽee so kofaa akitreku no.

Ababã no hũu no no ne bo too ne yam kese: oduu ho no wamma wamfura ne ntama po na odañ Sasabonsam se orekyere no aninono.

Duro Kofi de ahõohare tow akitreku abiesã no guu ne bo so, amonom na odañ okramañ bi a onye kekã korã.

Not komme, so zu tun, wie ihm sein Talisman gesagt hatte, fand er, daß er sie nicht bei sich hatte. Er kam daher in große Verlegenheit. Da er sich erinnerte, daß er sie an der Schwelle hatte liegen lassen, sagte er zu dem Mädchen: »Mein liebes Weib, es tut mir leid, daß ich etwas habe liegen lassen, das ich dir gerne mitgegeben hätte. So bleibe hier stehen und warte auf mich; ich will schnell heimeilen und es sogleich bringen.« Das Mädchen sagte zu ihm: »Das macht nichts. Es ist genug an dem Guten, das du mir seither erzeigt hast. Der Himmel wird dir dafür lohnen.«

Duro Kofi erwiderte: »Bei uns daheim bedeutet es Unglück, wenn man eine Frau geheiratet hat und ihr das nicht schenkt. Ich muß hingehen und es dir bringen.« Das Mädchen sagte im Zorn: »Ich weiß ganz wohl, du willst davonrennen. Deshalb lasse ich dich nie und nimmer fort.« Duro Kofi entgegnete ihr: »Katawere! Was habe ich dir Übles getan, daß ich fliehen sollte? Sagt man nicht zu einem Menschen, den man verachtet, also? Ist dir das Liebeszeichen, das ich dir bringen will, nicht gut genug? Damit du aber siehst, daß ich das in Wahrheit meine, so nimm alles, was ich auf dem Leib trage, bis ich wiederkomme.« Um diese Zeit hatte er sich kostbar angekleidet. Er nahm bis auf sein Lendentuch alle seine Sachen ab und machte sich auf den Weg, die Bohnen zu holen.

Als das Mädchen ihn wiedersah, war sie sehr erfreut. Sie ließ ihm nicht einmal Zeit, seine Kleider anzuziehen, sondern verwandelte sich sogleich in den Sasabonsam, um ihn zu packen. Duro Kofi warf die drei Bohnen mit großer Kraft ihr auf die Brust. Sofort verwandelte sie sich in

Duro Kofi fr̲e̲e̲ no dii n'akyi na o̲de no ko̲kye̲e̲ aberewa de̲ fo̲o̲ no. Aberewa no ani gyee no hõ papāpa, efise̲ ofi fi̊e̲e̲ bi nye̲ nne̲; bio nso e̲ye̲e̲ no fe̲ se̲ Duro Kofi wo̲ aye̲ sā.

O̲kã kyere̲e̲ Duro Kofi se̲: »Mehyira wo kose̲ kose̲ efi nne̲ mā wo bo nto̲ wo yam; o̲tamfo biara nni wiase a obetumi aye̲ wo fi̊e̲, anase̲ obetumi ase wo fē. Fi̊e̲ wo sumaṅ yi so yiye papāpa, obegye wo afi amane nè abew biara mu, saṅkyiri yi nso wiase biribiara hõ reṅhīa wo«. O̲de ahōsaṅ ke̲se daa aberewa no ase na osiim baa ofie. Ampa nea aberewa no kãe no baam' pepēpe̲ mā onyãa ade nyãa ne mmobā.

einen ganz zahmen Hund. Duro Kofi rief ihn zu sich und schenkte ihn seiner alten Wohltäterin. Die Alte war über ihn hocherfreut, denn sie hatte schon lange einen Hund gesucht. Außerdem freute es sie, daß Duro Kofi ihr so gedankt hatte. Sie sagte zu Duro Kofi: »Ich wünsche dir viel Glück. Von heute an sei ganz beruhigt. Auf der ganzen Welt gibt es keinen Widersacher, der dir ein Leid zufügen könnte. Passe auf deinen Talisman wohl auf. Er wird dich von allem Unglück und aus aller Not erretten, und dazu wird es dir an nichts fehlen, das es auf dieser Welt gibt.« Er dankte der Alten in großer Freude und machte sich auf den Weg nach Hause. Was die Alte gesagt hatte, traf alles genau so ein, so daß er sehr reich wurde.

Überreste der Sso-Sprache.

Gesammelt von A. von Duisburg,
Oberleutnant in der Kaiserlichen Schutztruppe für Kamerun.

Vorwort.

Nachstehende Sprachaufzeichnungen sind nach den Angaben eines alten Bornu-Schriftkundigen namens Malum Bellama gemacht. Dieser — etwa 65jährig — hat seinen Wohnsitz in der alten Hauptstadt des Sso-Reiches Ngala, 46 km nord-nordöstlich vom Dikoa. Er gab an, daß seine Familie väterlicher- und mütterlicherseits von den Sso abstamme, jedoch seien seit Generationen schon Vermischungen mit Kanuriblut eingetreten. Malum Bellama behauptete, der einzige Lebende zu sein, der noch das Sso-Idiom kenne; er habe jedoch seit etwa 20 Jahren keine Gelegenheit zu sprechen gehabt. In früheren Jahren wäre die Sso-Sprache noch unter den angesehenen Familien Ngala's, welche ihre Herkunft noch von den Sso ableiteten, gesprochen worden.

Geschichtliche Angaben konnte Malum Bellama nur wenige machen, unter anderen:

Ngala war die Hauptstadt der Sso-Könige. Daselbst wurde jeder Herrscher beerdigt. Das Sso-Reich sei in Bezirke geteilt gewesen, an der Spitze eines jeden einzelnen Bezirkes habe ein Bruder oder sonstiger Verwandter des jeweiligen Herrschers gestanden. Einige Namen der Bezirkshauptstädte seien: 1. Ndúfu, 2. Ssangēia, 3. Áfade, 4. Máfate, 5. Kása, 6. Fima[1].

Mit Ausnahme von 2 und 6 sind die genannten Orte noch heute als Niederlassungen bekannt. Sie fallen durch ihre eigenartige Bauart auf: hohe Stadtmauer mit Graben, hohe burgähnliche Lehmbauten, meistens viereckig, mit flachen Grasdächern bedeckt.

Nach den obengenannten Sso-Bezirksstädten und infolge der Tatsache, daß Wulgo, dicht südlich des Tsadsees in Deutsch-Bornu, keine Sso-Niederlassung gewesen sein soll, scheint das Sso-Reich nur an einer Stelle — Máfate — bis an den Tsadsee gereicht zu haben und vornehmlich nur die große Fírki-Ebene, die Fada, östlich der Linie Wulgo–Logumáne–Dikoa, eingenommen zu haben.

Die Fada ist eine eigenartige Ebene: fast durchweg findet sich der bekannte schwarze Fírki, welcher sich zur nassen Jahreszeit in einen schwer

[1] Die Angaben des Malum Bellama wurden mir von dem Sultan von Deutsch-Bornu als der Wahrheit entsprechend bestätigt.

passierbaren Sumpf verwandelt, aus dem die Ortschaften, auf kleinen Sandhügeln gebaut, sich weit sichtbar erheben.

Zur Trockenzeit, nachdem das Gras verbrannt ist, kann man über die Fada 15 km und noch weiter im Umkreise sehen, ohne daß die wenigen Gummiarabikumbäume die Fernsicht behindern.

Heutzutage, nachdem die Sso von den eingewanderten Kanuri absorbiert sind, ist der westliche Teil der Fada von Kanuri, der östliche von Arabern (Schoa) besiedelt.

Wörterverzeichnis der Sso- (Ssau-) Sprache.

1. Familie.

Vater *biskún*
Mutter *jantím* (*jantám*)
Kind, Junge *holá* (*cholá*)
Mädchen *mödá*
Bruder (älterer) *jaja šŭm*, (jüngerer) *jaja kĕrá*[1], Zwillingsbruder *katěnašú*
Großvater *kakántu*
Familie *mucho* (*magho*)
Waise *meligíni*
Zwillinge *mcy(e)né*
Witwe *gĕním tèrĕ namátu*
Frau *gĕním* (*gĕném*)
Mann *búlo súi* (*bélo súwi*)
Mensch *búlo* (*bélo*)

2. Haus.

Haus, Zimmer *wuñ(g)*
Gehöft (*a*)*cha* (*a gcha*)
Mauer *bĕlím*
Holz *wútĕka*
Balken *wútĕka tĕ bélim*
Hoftür *já*(*g*)*chá*
Fenster *dji bĕlím*
Treppe *eshí ji gáru* (*eshí i garu*)
Hof *dji fullé*
Stadtmauer *bírni*
Feuerholz *wútĕka ji fú*
Feuer, Licht, Flamme *fu*
Bett *dji sĕgagĕ* (*sĕgagu*)
Öl *mi sĕ fú*
Tisch, Tür *katángati*
Matte *ma najĕ nāñ*
Spiegel *ma najĕ ndāšè*
Ding, Sache *ma*
Topf *suga* (*suka*)
Kalebasse *dja*
Teller (geflochten) *tóbu*
Messer *šúnku*
Kissen *ma najĕíkĕka*
Pferdestall *engussu buskóñ*
Abort *holúm tĕ ángu*

3. Stadt.

Stadt, Dorf (*o*) *chû* (*o hû*)
Platz, Stelle *ngèlán*(*g*), *ngeláñ*
Weg, Straße *djingúl* (*djungúl*)
Marktplatz *mágo hakáñ*(*g*) *jada símtagĕ* (*tagu*)
Ortsvorsteher *bĕ tĕ hú búlo demá*
Gebetsplatz *ngèlaña jahāū* (*jigau*)
Moschee *šālā*
Galgen *wútĕka na jochóla búlo*
Stadttor *djisuĕ* (*dji suhé*)
Brunnen *foli* (*fĕli*)
Loch *holúm* (*holim*)

[1] ˘ über einem Vokal bezeichnet dessen Kürze.

4. Nahrung.

Fleisch *šu* (*tsu*)
Mehl (Fufu) *moki* (*mĕki*)
Milch *ắni*
Honig *mam*
Schmalz, Fett *mi*
Korn, Getreide *dama*
Hirse *wuju*
Ei *älše*
Wasser *am*

5. Kleidung.

Zeug *ma najè banté geném*
Oberkleid *luku*
Hose *ma najĕ digĕshi*
Rock *kata furó*
Mütze *ma najè i íkĕ kata* (*manā́i*) (*i ắkĕ kata*)
Schuhe *cholebā́i* (*holubā́i*)
Strick, Schnur *nim* (*nüm*)

6. Menschlicher Körper.

Körper *si*
Kopf *ka*
Haare *mĕsĕgĕ* (*mösögü*)
Stirn *dji shíshi*
Ohr *chĕmí* (*chömí*)
Nase *chĕšín*(*g*)
Mund *dji*
Zahn *šĕnā́i*
Bart *kumté*
Hals (*o*) *choi* (*o cheu*)
Brust *wulā́i* (*wĕlā́i*)
Brust (weibliche) *ehó* (*ähu*)
Rücken *nim*
Bauch, Leib *ènguń*(*g*)
Gesäß *shishi kúlmi*
Hoden *mukúmi*
Urin *kuní*
Oberschenkel *dochóle* (*docholu*)
Unterschenkel *étĕ dochóle*
Fuß *äše town*
Arm *mwa*
Hand *ché* (*chä*)
Finger *ina* (*ĕna*)
Fingernagel *chèlgĕnā́i*
Haut (abgestreifte) *gĕsam*
Blut *chési*
After *djímbuni*

7. Krankheit und Gebrechen.

Blind *mukfú*
Taub *mĕtshí* (*mŏtshí*)
Eunuch *bulo ndí na ba mukúniwa*
Pocken *mbaru* (= Kanurisprache)
Leprakranker *bulo ndí na mĕrtasia*
Fieber *kantive tĕwā́l*
Ausschlag (Kroko) *moálgĕni*

8. Zeit.

morgens *kagĕsä*
vormittags *dắši*
mittags *šunkútĕka* (*sunku tĕ ka*)
nachmittags *kakássĕ* (*kakássu*)
abends, nachts *wúdi*
Monat, Mond *tēdĕ*
heute *ašĕníń*(*g*)
morgen *gisé*
gestern *debela*
Gegenwart, gegenwärtig *sintá*
Vergangenheit *dèbèlá* (*dĕbula*)
jetzt, sofort *sinsintá*

9. Alter.

Kind, Knabe *holá*
Jüngling (etwa 20jährig) *kokènóro*
Mann *bulo šuï* (*bělo šuwi*)
Greis *gilgě*

jung, klein *tchā*
Beerdigung *jafár*
Grab *ngèla najě fabúlo*
Ort, Stelle *ngèla, ngelän*(*g*)

10. Wetter, Welt.

Gestirn *šilgě* (*šülgè*)
Sonne *šě*
Mond *šě ngubá*
Schatten *bě shíshi*
Norden *jala*
Osten *gidi*
Süden *ánim*
Westen *futé*
gleichlautend mit dem Kanuri

Wind, Gewitter *shi*
Blitz *mutilga* (*mětilga*)
Nebel *tchamšěn*
Wasser *am*
Feuer *fu*
Gott *muntilga* (*muntil*(*è*)*ga*) *mintirga*
König *uigä* (*ngä*)

11. Landschaft.

Erde *chèlášě*
Acker *šugu*
Fluß *lachám* (*lèhám*)
Tümpel *holúm tè ám*

See *meä*
Busch, Wald *lala*
Weg *djúngul* (*djúngul*)
Berg *wúne*

12. Tiere.

1. Haustiere.

Rind, Kuh *tcha* (*cha*)
Bulle *dungu*
Kalb *holá tě chá*
Schaf *tèmu*
Schafbock *temu*
Ziege (*e*)*mfu*
Ziegenbock *sěběgě*

Pferd *buskoń*(*g*)
Esel (Stute) *sěnèki* (*sinèki*)
» (Hengst) *péli*
Hund *killä*
Pferdehengst *buskoń*(*g*) *tě šui*
Pferdestute *buskoń*(*g*) *tě gěném* (*gěním*)

2. Wild.

Elefant *amwè*
Flußpferd *näï*
Büffel *dungu šě lala*
Kuhantilope *hosám*
Gazelle *wutěli*
Hase *mušúllu*
Löwe *arwáně* (*arbáně*)
Leopard *liga*
Hyänenhund *kille ndi allala*

Affe *agu balé*
Strauß *suksé*
Vogel *silla*
Fisch *tchi*
Huhn *kusku*
Hahn *kusku te sui*
Krokodil *legö* (*lege*)
Ameise *mishidi*

13. Pflanzen.

Baum *wuteka* (*wutega*)
Gras *lafu*
Korn, Getreide *dama*

Hirse *wuju*
Baumwolle *garbun* (*garben*)

14. Landeserzeugnisse.

Datteln *difuno*
Milch *äni*
Honig *mam*
Fett, Schmalz *mi*

15. Gewerbe.

Schuhmacher *bulu ndi nele cholebäi*
Eisenschmied *megene*
Töpferfrau *genim tocho sugelen*
Tischler *bulo ndi negeshe tabera*
Fischer *bulo ndi nebo tchi*
Händler *bulo ndi nachau sabir*
Brunnenbauer *bulo ndi neba felia*
Leder *gesam*
Eisen *chu* (*shu*)
Geld (bestehend aus kleinen Steinen) *kulöm*

16. Handelsartikel.

Messer *sunku*
Strick *nim* (*nem*)
Matte *ma na je néakata* (*na ji*)

17. Waffen.

Speer *alahai*
Schild *gelage*
Stock *so* (*sou*) (*sau*)
Axt *moshene*

18. Eigenschaftswörter.

klein *tcha*
groß *dema*
stark *kaga gassen*
gut *tibbu* (*teb-bu*)
schlecht *nebasi*
schnell *wäsu* (*uäse*)
trocken *gaga*
naß *tanna* (*sanna*)
feige *galme* (*galmu*)
lang *segele*
weiß (*n*)*guba*
rot *baja*
krank *sage*

19. Verschiedenes.

Aas *namate*
Dieb *heije* (*heijü*)
Angelegenheit (Palaver) *ho*
Lüge *musabu* (*mushafu*)
Lärm *koi* (*ken*)
rechts (rechte Seite) *hulwang*
links (linke Seite) *hulwang semaji*
nichts *mena ma alua*
es gibt (vorhanden) *alé*
es gibt nicht (nicht vorhanden) *alua*

20. Verben.

tun, machen *ohon*(*g*)
arbeiten *ohon mateni*
beten *ohon salla*
schreiben *ohon rubu*
lesen *ohon kerata*
sagen *gere*
sprechen *geria fa*
gehen *dille*
spazierengehen *teré*
sehen *dare* (*ndale*)
kaufen *ta*
bezahlen *pse*
geben *ware*
nehmen *si*
hinbringen *do*
sich setzen *sachteng*
schlafen *näi*
aufstehen *tcha* (*sa*)

lassen *ha*
schicken *tere moteni*
rufen *wir*
fangen *birre*
reinigen *teba*
töten *gela*
kommen *lo*
schneiden *lbe*
binden *bani* (*bari*)
essen *sün* (*süm*)
trinken *ché*
helfen *choneri*
graben *la*
heiraten *jing*
gebären *wä* (*we*)
wissen *sen*(*g*)
wollen *xe wu jing* (*wujang*)
schreien *ohon koi*
hören *sinka*
geboren werden *ési*

21. Pronomina und Adverbia.

hier *gataku*
dort *gatata*
so? *angaté?*
wer? *jagu?* (*jaku*)
was, irgendwas *mena*
warum? *adji mena*
was ist das? *aku mena?*
ich *du* oder (verstärkt) *duma*
du *da* oder (verstärkt) *dama*
er *derindi* oder (verstärkt) *derindima*
wir *demu* oder (verstärkt) *demuma*
ihr *dugu* oder (verstärkt) *duguma*
sie *detan*(*g*) oder (verstärkt) *detangma*
dieser, dieses *sagu*
jener, jenes *satta*

22. Zahlen.

1 *tiksan*(*g*)
2 *kissan*(*g*)
3 *kenge*
4 *kai*
5 *cheshensi*
6 *kenge te kissan*(*g*)
7 *tiksan*(*g*) *alikata*
8 *kadi-kadi*
9 *ena* (*ina*) *tiksan*(*g*)
10 *hekan*(*g*) (*hakang*)
11 *hekan*(*g*) *ka tiksang*
12 » » *kissang*
13 » » *kenge*
14 » » *kai*
18 » » *kadi-kadu*
19 *ka ena tiksang*
20 *hekan*(*g*)*-te-he kan*(*g*)*-te kissan*(*g*)
30 *hekan*(*g*) *te-hekang te kenge*
100 *hekan*(*g*) *te-hekan*(*g*)*-te-hekan*(*g*)
200 » » » *te-kissang*

usw.

104 *hekan*(*g*)*-te-hekan*(*g*)*-te-hekan*(*g*)*-ka kai*
107 *hekan*(*g*)*-te-hekan*(*g*)*-te-hekan*(*g*)*-ka tiksan*(*g*) *alikata*
1000 *aluf* (aus dem Arabischen entnommen)

23. Konjugation.

dille gehen

Präsens.

du (*w*)*u dille* ich gehe
da ke dille du gehst
derindi ne dille er geht
demu me dille wir gehen
dugu ku dille ihr geht (häufig klingend wie *dugu ku dulle*)
desan(*g*) *je dille* sie gehen

Perfektum.

du wa dille ich bin gegangen
da ka dille du bist gegangen
derindi na dille er ist gegangen
demu ma dille wir sind gegangen
dugu ka dille (ka dullü) ihr seid gegangen
detang ja dille sie sind gegangen

Futurum
wie Präsens.

Imperativum.
dille gehe! *dulu* geht! *lo* kommen

Präsens.

1. Pers. Sing. *du (w)u lo* ich komme
2. » » *da ke lo* du kommst
3. » » *derindi ne lo* er kommt
1. Pers. Plur. *demu me lo* wir kommen
2. » » *dugu ka lo* ihr kommet
3. » » *detan(g) je lo* sie kommen

Perfektum.

1. Pers. Sing. *du wa lo* ich bin gekommen
2. Pers. Sing. *da ka lo* du bist gekommen
3. Pers. Sing. *derindi na lo* er ist gekommen
1. Pers. Plur. *demu ma lo* wir sind gekommen
2. Pers. Plur. *dugu ka lo* ihr seid gekommen
3. Pers. Plur. *detan(g) ja lo* sie sind gekommen

Futurum
wie Präsens.

Imperativum.
lo komme her! *lulu* kommt her!

24. Redensarten.

Gestern sah ich *debela wa ndale (ndare)*
Hast du gestern gesehen? *debela ka ndal(e) ba?*
Sie werden morgen kommen *gisé je (ji) lo*
Regen fällt *am je si* oder *am je lo*
Was ist das? *aku mena?*
Dies Ding *ma sagu*
Jenes Ding *ma satta*
Dieser Mensch *bulo sagu*
Sage diesem Menschen *bulo sagu gre (gere)*
Fange diesen Menschen *bulo sagu birre*
Die Mutter dieses Knaben *hol' sagu jantim*
Erkläre diese Angelegenheit *ho sagu gere (gre)*
Gehe zur Stadt *da cho (go) dille*
Ich bin krank *du u sage*
Er ist krank *derindi ne sage*

Entwurf einer Kimakonde-Grammatik.

Von A. Lorenz,
Regierungslehrer.

Vorwort.

Das Kimakonde ist die Sprache der Wamakonde, die das im Bezirk Lindi des Schutzgebietes Deutsch-Ostafrika zwischen dem Lukuledi- und dem Rovumafluss gelegene Plateau bewohnen. Dialekte des Kimakonde sind das Kimaraba, Kimatschinga und Kimatambwe. Die Wamatambwe, die infolge der Wangonikriege in den 60er und 70er Jahren in ihrer Zahl ganz bedeutend zurückgegangen sind, wohnen an beiden Ufern des mittleren Rovuma. Die Wamaraba wohnen an dem südöstlichen Rande des Plateaus in der Nähe der Küste, besonders in der Gegend bei Mikindani. Die Wamatschinga wohnen in dem mehreren Plateaus vorgelegenen bergigen Küstenhinterlandsstreifen nördlich von Lindi bis etwa zum Mbemkuruflufs. Wamakonde bedeutet »Buschbewohner«; »Wamaraba« soll bedeuten »die bei den ausgetrockneten Sümpfen Wohnenden«; Wamatschinga bedeutet die »Bergbewohner«; Wamatambwe soll bedeuten »die im Wassernebel Wohnenden« (die Wamatambwe bewohnen das Rovumatal).

Es ist anzunehmen, daß das Kimakonde einen Zweig der Bantusprachen darstellt, der bis in die jüngste Zeit ziemlich frei von Wörtern anderer Sprachen blieb. Dies erklärt sich aus der ganzen Charakterveranlagung der Wamakonde. Die Wamakonde, ein in der Feldwirtschaft sehr tüchtiges Volk, haben ein außerordentlich scheues Wesen besonders allem Fremden gegenüber.

Das Makondeplateau ist äußerst arm an Wasser. 4—6 und noch mehr Stunden weit holen die Wamakonde täglich ihr Wasser. Oft müssen sie an den Wasserstellen noch lange Zeit warten, bis das Wasser hervorquillt. Wenn auch ihr Land, das 300—700 m hoch gelegene Makondeplateau, infolge reichen Taufalles sehr fruchtbar ist, so war es doch wegen seiner Abgelegenheit und seines Wassermangels andern Völkern nicht begehrenswert zu dauernder Niederlassung. Nur als Zufluchtsstätte vor andern Feinden wurde das Plateau von einzelnen Wamatambwe-, Wamakua- und Wayao-Sippen erstiegen, und das geschah erst im Laufe der letzten fünf Jahrzehnte. So sind die Wamakonde infolge der Natur ihres Landes, die auch ihrer Gemütsveranlagung den Stempel aufdrückte, sicher lange Zeit unbelästigt geblieben. Aberglaube und weitverbreitetes Zauberwesen spielen daher bei ihnen eine große Rolle. Handel zur Küste hin zu treiben, kam ihnen nicht in den Sinn. Ihr Land gab ihnen das, was sie zum Leben

brauchten, in genügendem Maße. Handelswege führten nicht über das Plateau. Infolge dieser Abgeschiedenheit konnte sich ein Bauerntum echt afrikanischer Negerart unverfälscht lange erhalten. Das spiegelt sich in ihrer Sprache wieder, indem in derselben bis vor kurzem nur wenig fremde Wörter Eingang fanden. Auch die dehnende und singende Sprechweise der reinen Wamakonde mag in diesem Zusammenhange erklärlich sein. Die deutschen Laute *f*, *r*, *s* und *sch* fehlen im Kimakonde. Inwieweit hierbei der Einfluß des Indonya, des walzenrunden Holzpflockes, den die Wamakondefrauen durch Durchbohren und allmähliches bis 7, ja 9 cm im Umfang kommendes Ausweiten in die Oberlippe als Schmuck einzwängen, mit hineingespielt hat, ist noch eine unentschiedene Frage, zumal zu vermuten ist, daß in früherer Zeit auch die Wamakondemänner den Lippenpflock getragen haben. Die auf dem im portugiesischen Gebiet südlich des Grenzflusses Rovuma gelegenen Plateau, das sich in der Natur des Landes ganz mit der des Makondeplateaus deckt, wohnenden sprachverwandten und vom Küsteneinflusse seit Jahrhunderten wohl fast ganz unberührt gebliebenen Wamawia tragen noch heute den Lippenpflock. Typisch ist für die Kimakondesprache der Nasallaut, der bei sehr vielen Wörtern zu hören ist.

Das dem Entwurfe zu einer Grammatik des Kimakonde beigefügte Wörterverzeichnis Deutsch-Kimakonde wird sich noch bedeutend erweitern lassen. Einen praktischen Wert hat die Sprache kaum. Der Beginn einer intensiveren Entwicklung des Bezirks Lindi, wie er nach dem Majimajiaufstande 1905/06 einsetzte, macht seinen Einfluß auf die sich neuen Verhältnissen nur schwer anpassenden Wamakonde immer mehr geltend. Es war deshalb wohl gerade noch Zeit, bei der beginnenden Vermischung des Kimakonde mit Wörtern anderer Sprachen, wie es in den drei erwähnten Dialekten der Fall ist, und angesichts der sich immer mehr ausbreitenden Küstensprache des Kisuaheli, eine Aufnahme der Sprache der Wamakonde zu versuchen. Die Schreibweise ist nach dem Muster der in den Regierungsschulen Deutsch-Ostafrikas üblichen gestaltet mit Ausnahme des sehr häufig auftretenden nasalen *n*, das durch *n̄g* bezeichnet ist. Differenzierte Unterscheidungen bei besonderen Wörtern anzugeben wäre nur möglich gewesen, wenn Zeit und Dienst gestattet hätten, im Lande der Wamakonde einigen Aufenthalt zu nehmen, um die Aussprache verschiedener Gegenden kennen zu lernen. In welchem Maße die eine oder die andere benachbarte Sprache auf die drei Dialekte eingewirkt hat, wird erst durch umfangreicheres Wörtersammeln festzustellen sein. Es ist anzunehmen, daß im Kimaraba viel Suaheli, im Kimatschinga viel Kimuera, Kiyao und einiges Kindonde, und im Kimatambwe viel Kimuera und Kiyao ist.

Gewährsleute waren der Lehrer Nawanda und Jumbe Ali sowie Schüler der Nebenschule in Matuhi, der Akida Sham in Mahuta, der Akida Sefu in Newala und der alte Makondehäuptling Tschigambo.

Herrn Prof. Dr. Velten erlaube ich mir an dieser Stelle für freundliche Durchsicht der Druckbogen ganz verbindlichst zu danken!

Lindi, den 24. August 1912.

A. Lorenz.

Lautbezeichnung und Aussprache des Kimakonde.

1. Die Vokale im Kimakonde sind:

a, *e*, *i*, *o*, *u*. Das *e* nähert sich bei vielen Wörtern besonders in der betonten Stammsilbe ganz dem deutschen *ä* (z. B. *imbedo*); kommt es in der letzten Silbe vor, so ist es kurz und oft kaum hörbar (z. B. *ngupanye*). Vielfach wird auch *i* statt *e* gesprochen (z. B *atendidachi* = *atende dachi*). Der Vokal der Stammsilbe wird überhaupt stets sehr gedehnt ausgesprochen. Diphthonge gibt es nicht. Bei schnellem Sprechen wird immer elidiert (z. B. *munuyu* = *munu ayu*; *mapindila* = *mapindi ala*). Auch treten viel Wortverkürzungen ein durch Weglassen von Silben oder Zusammenziehung mehrerer Laute (z. B. *awe na chinu* = *awele na chinu*: *ngutongola* = *nongole*. Ferner wird von dem den Infinitiv beginnenden *k* beim Weglassen der Silbe *le* in Formen, wie *nguwele kupanya*, ein *n* eingeschoben, also *nguwenkupanya*, *mbenkuhwena*. Die letzte Silbe eines Wortes wird vielfach verschluckt und bleibt daher meist ganz undeutlich.

2. Konsonanten im Kimakonde sind:

b, *d* (sehr weich), *g*, *h* (deutlicher Hauchlaut); außerdem klingt ein nasales *h* besonders in Verbindungen, wie *ny* und *ñg*, durch, so daß man z. B. *nywele* = Hirseart oder *nyao* = der Yaomann eigentlich *nhywele* und *nhyao* schreiben müßte, mit besonderer Bezeichnung des nasalen *h*. Natürlich werden durch das nasale *h* auch die zunächst folgenden Vokale eine etwas nasale Färbung im Klange annehmen. Erst in neuerer Zeit beginnt sich das mehr und mehr abzuschleifen. Wo das nasale *h* noch recht deutlich zu hören war, ist es ohne besondere Bezeichnung mit eingefügt. *j* (wie *dj*), *k* (nicht so scharf wie im Deutschen), *l* wird etwas anders gebildet und klingt oft zunächst dem *d* sehr ähnlich, anderseits gibt es auch das zerebrale *l*, das dann unserm *r* (z. B. *kulomba*) ähnelt. *m* und *n* (vielfach nasal), *p*, *t*, *v* (ähnlich dem deutschen *w*), *w* (ganz kurzes englisches *w*), *y* (weiches deutsches *j*). Besonders ist das nasale *n* zu beachten, bezeichnet durch *ñg*; es ist zu sprechen wie im Worte Engel. Das *ch* (wie *tsch*) ist nicht so scharf wie das *ch* im Kiswahili); *f*, *r*, *s*, *sh* fehlen in den reinen Makondewörtern. Einen *S*-Laut gibt es jedoch im Kimakonde (z. B. *kusuluka* = herabsteigen), dafür spricht wohl schon die Verwandtschaft mit dem Kiyao, wo das *s* wenn auch nicht von demselben Klange wie im Deutschen, in vielen Wörtern vorkommt. Diesen in dem vorliegenden Entwurf mit *s* bezeichneten Laut erhält man ungefähr, wenn man Unter- und Oberzähne aufeinanderlegt und versucht, das *s* ganz alveolar zu bilden. In jetziger Zeit findet das scharfe deutsche *s* (*ss*) immer mehr Eingang. Für *sch* wird meist das weiche *s* gesprochen. Für *f* und *s* würde im alten Kimakonde *h* eintreten, für *r* immer das zerebrale *l*. Das *i* hat bezüglich der Veränderung der ihm nachstehenden Konsonanten am meisten Einfluß.

ch wird bei vorausgehendem *i* zu *ny*,
k » » » *i* zu *ñg*,
l » » » *i* zu *nd*,
l » » » *n* zu *n*,
m » » nachfolgendem *ch*, *d*, *k*, *l*, *n*, *t*, *y* zu *n*,
n » vor *b*, *p*, *w* zu *m*,
p » nach *i* zu *m*,
t » » *i* zu *n*,
w » » *i* zu *mb*,
y » » *i* zu *nj*,
u » » *im* Infinitivpräfix, *ku* wird zu *w* vor Vokalen.

Betonung.

Der Wortton ruht auf der vorletzten Silbe. Die Sprechweise der Wamakonde hat viel Singendes in sich. Die der vorletzten, den Hauptton tragenden Silbe vorausgehende, noch zum Wortstamme gehörende Silbe wird gewöhnlich eine verminderte Terz höher gesprochen; vorletzte und letzte Silbe liegen dann ein wenig tiefer als der Ton der Anfangssilben der ganzen Form (*a-ni-tongola*, *pawahwenite*).

1. Die Hauptwörter.

I. Klasse.

Sie ist die Klasse der Lebewesen. Die Vorsilben sind in der Einzahl *m* (*mu*, *mw*, *n*), in der Mehrzahl *wa* oder *a* (auch *ana* und *ami*, *anami*).

mu-nu Mensch, Plur. *wa-nu*
mw-ana Kind, *wa-ana*
m-makua Makua, *wa-makua*
m-mwela Mwera, *wa-mwera*
mw-ene Besitzer, *w-ene*
mwene mitela Arzt (wörtlich: besitzend Heilmittel)
n-kongwe Frau, *wa-kongwe*
m-mahe (*kimaraba*) Frau, *wa-mahe*
n-nemba Jüngling, *wa-nemba*
nkulumbata Jäger, *wa-kulumbata*
n-kukelewa Trinker, *wa-kukelewa*
n-kulungwa Alter, auch Dorfoberster, *wa-kulungwa* Eltern
n-nume Mann, Plur. *wa-lume*
n-nombi Ehemann, *wa-lombi*
n-yeni Fremder, *wa-yeni*
n-yawi Zauberer, *wa-hawi*
n-kwiwa Dieb, *wa-kwiwa*
n-yao Mnyaomann, *wa-hao*
n-ndonde Mdonde, *wa-ndonde*
n-jomba Onkel, *ajomba*
n-namu Schwager, *anamwangu* meine Schwäger insgesamt
n-nungu Gott, *amilungu*
m-mongo Feind, *amongo*.

Nur im Plural werden gebraucht:

atata Vater
awawa (*kimaraba*) Vater
amama Mutter
anambuye Großvater (für den Sklaven bedeutet es: Herr)
awiwi Großmutter.

Die Vorsilbe *anami* wird gebraucht, um das Zusammengehörige, Verwandtschaftliche oder zu einer Gesellschaft Gehörende auszudrücken.

Tiernamen (vgl. Kl. III).

Die Tiernamen nach der I. Klasse angewendet scheinen bezüglich ihrer Bedeutung etwas Bestimmteres als nach der III. Klasse auszudrücken. Beispielsweise bezeichnet der Makonde, wenn er von bestimmten Löwen, von denen er etwas sagen will, spricht, sie meist mit *u-himba* bzw. *ahimba*; dagegen (vgl. Kl. III) sagt er *ihimba* bzw. *dihimba*, wenn er vom Löwen im allgemeinen spricht.

u-nyama Tier, Plur. *a-nyama*
u-nyuchi Biene, *a-nyuchi*
u-himba Löwe, *a-himba*
u-mbudi Ziege, *ambudi*
u-ñguku Huhn, *añguku*
u-munda Taube, *amunda*
u-maka Katze, *a-maka*
u-njalahu Ameise, Plur. *anjalahu*
u-cheche Termite, *a-cheche*
u-ñgondolo Schaf, *añgondolo*
nankongowela Hahn
anami-kongowela Hähne (eine Gesellschaft von Hähnen).

II. Klasse.

Sie hat die Vorsilben *m* bzw. *n* in der Einzahl und *mi* in der Mehrzahl und enthält Wörter, die hauptsächlich Teile des Körpers, Pflanzen und aus letzteren gefertigte Dinge bezeichnen.

m-umba Pfeil, Plur. *mi-umba*
m-pingo Ebenholz, *mi-pingo*
mu-twe Kopf, *mi-twe*
m-pini Stiel, *mi-pini*
m-wao Schöpfgefäß (aus *mamuñgunya* hergestellt), *mi-yao*
m-bali Seite, *mi-bali*
mu-hi Stampfstange, *mi-hi*
mw-anda Reise, *mi-anda*
mw-edi Mond, Monat, *mi-edi*
n-kono Arm, *mi-kono*
n-kuchi Speer, *mi-kuchi*
n-nengelo Wasserkrug, *mi-lengelo*
n-tuli Mörser, *mi-tuli*
n-tukuli Holzriegel bei der Tür der Wamakondehütten, *mi-tukuli*
n-nandi Baum, Plur. *mi-landi*
n-kumbi Kopalbaum, *mi-kumbi*
n-nonji Affenbrotbaum, *mi-lonji*
n-kwedu Tamarindenbaum, *mi-kwedu*
n-tela Arznei, Zaubermittel, *mi-tela*
n-kungu Teller, *mi-kungu*
n-tenga die Stange, an die vorn und hinten die Wassergefäße gehängt werden, *mi-tenga*
n-koñgo Erzählung, Fabel, *mi-koñgo*
n-hyongo Schlange, *mi-hongo*
n-gongwe Hütte (ohne Wände), *mi-gongwe*
n-didi Strick, *mi-didi*
n-nango Tür (eigentlich nur Toreingang), *mi-lango*

III. Klasse.

Die Klasse hat in der Einzahl die Vorsilbe *i* und in der Mehrzahl *di*. Es gehören in diese Klasse die meisten Tiernamen. Dieselben können aber auch nach der I. Klasse mit den entsprechenden Vorsilben behandelt werden. Die III. Klasse wird namentlich angewendet, wenn man allgemein

von den Tieren spricht oder wenn es sich um eine größere Zahl der Tiere handelt. Ferner gehören in diese Klasse die meisten Fremdwörter; dieselben nehmen in der Mehrzahl die Vorsilbe *di* an.

i-mbedo Axt, Plur. *di-mbedo*
i-ñgande Haus, *di-ñgande*
i-mbalu Bambusrohr, *di-mbalu*
i-ndonya Lippenscheibe, *di-ndonya*
i-ñgokwe Speicherbehälter, *di-ñgokwe*
i-nyama Fleisch, Zukost, *di-nyama*
i-nondwa Stern, *di-nondwa*
i-ñgole Gomatanz, *di-ñgole*
i-mbwe Sandkorn, Plur. *di-mbwe* Sand
i-ndila Weg, *di-ndila*
i-mbula Regen, *di-mbula*
i-sungu Seele, *di-sungu*
i-ndala Hunger
i-duwa Durst (von *li-duwa* = Sonne herzuleiten)

Tiernamen.

i-ñgonde Zwergantilope, Plur. *di-ñgonde*
i-homba Fisch, *di-homba*
i-mbulu Krokodil, *di-mbulu*
i-mbudi Ziege, *di-mbudi*
i-ñganga Perlhuhn, *di-ñganga*
i-suwi Leopard, *di-suwi*
i-ngondolo Schaf, *di-ngondolo*
i-ñguku Huhn, *di-ñguku*
i-ñgawanga Hund, *di-ñgawanga*
i-nembo Elefant, *di-nembo*
i-himba Löwe, *di-himba*
i-maka Katze, Plur. *di-maka*
i-ñguñguni Wanze, *di-ñguñguni*
i-njenjema Moskito, *di-njenjema*
i-mbulukutwa Schmetterling, *di-mbulukutwa*
i-huti Gewehr, *di-huti*
i-himbo, *isimbo* (deutsches s), Stock, *di-himbo*
i-nguo Kleid, Stück Zeug, auch Lappen; *di-nguo*
i-mbeyu Samen, *di-mbeyu*

Nur in der Mehrzahl werden gebraucht:

di-mongo Kraft
di-ñgano Verstand
di-ñgapedi Verrücktheit

Fremdwörter.

Sie haben in der Einzahl keine Vorsilbe, nehmen aber in der Mehrzahl eine Vorsilbe an:

ati Zimmer, Plur. *di-kati*
alua Brief, *di-balua*
tahi Papier, *di-tatahi*
habali Nachricht, Plur. *di-habali*
namuna Art
beyi Verkauf, Handel usw.

IV. Klasse.

Die Klasse hat in der Einzahl die Vorsilbe *chi*, vor Vokalen *ch* und in der Mehrzahl *vi*, vor Vokalen *vy*. Sie bezeichnet meist Dinge, Gebrauchsgegenstände, Werkzeuge, ferner auch Sitte, Art.

hi-pula Messer, Plur. *vi-pula*
i-longo Topf, *vi-longo*
i-nu Ding, *vi-nu*
chi-teñgu Holzschemel, *vi-teñgu*
chi-tonono Fenster, *vi-tonono*
chi-kowo Ananas, *vi-kowo*

chi-numba rundes, flaches Körbchen, *vi-numba*
chi-tale Eisen. *vi-tale*
chi-sweswe Dach, *vi-sweswe*
chi-walawala Skorpion, *vi-walawala*
chi-tundu Hürde, Stall, Käfig, *vi-tundu*
chi-hamula Kamm. *vi-hamula*
chi nanda Bett, *vi-nanda*
chi-hima Brunnen, *vi-hima*
chi-lolo Spiegel, Glas, *vi-lolo*
chi-huniko Deckel, *vi-huniko*
chi-tulo Rastort, Ruheplatz, *vi-tulo*
chi-tumbili Meerkatze, *vi-tumbili*
chi-lambo Land, *vi-lambo*
chi-putiputi fliegender Hund, Plur. *vi-putiputi*
chi-mbwehedi Schatten, *vi-mbwehedi*
chi-pele Hautpickel, *vi-pele*
chi-huku Regenzeit
ch-ala (*chi-ala*) Finger, *vy-ala*
ch-uni Vogel, *vy-uni* (auch im Kimachinga; im Kimaraba: *ny-ehe*)
ch-akulya Essen, Speise, Futter, *vy-akulya*
ch-ula Frosch, *vy-ula*
ch-uli Herd, Kochplatz, *vy-uli*
ch-iya Oberschenkel, *vi-ya*
chi-makonde nach Art, Sitte bzw. Sprache der Wamakonde
chi-manga für Kimrima oder Kisuaheli im Gebrauch
chi-lungwana für Kimrima oder Kisuaheli im Gebrauch
cha-labu arabisch
chi-sungu europäisch

V. Klasse.

Die Wörter bezeichnen meist doppelt vorhandene Dinge, ferner Früchte, Flüssigkeiten, auch etwas Volles, Großes und Eindruckmachendes. Die Vorsilben sind in der Einzahl *li*, auch *u*, in der Mehrzahl *ma*; manche Wörter haben auch keine Vorsilbe in der Einzahl.

li-yanga Stein, Plur. *ma-yanga*
li-pondo Grube, *ma-pondo*
li-tanda Teich, *ma-tanda*
li-wangwa Knochen, *ma-wangwa*
li-lundi Knie, *ma-lundi*
li-kutu Ohr, *ma-kutu*
li-wala Schulter, *ma-wala*
li-ho Auge, *me-ho*
li-kambato Fuß (Spanne), *ma-kambato*
li-dodo Bein (Unterschenkel), *ma-dodo*
li-no Zahn, *me-no*
li-chinga Berg, *ma-chinga*
li-yonjo Scherben, *ma-yonjo*
li-chehe Vorratsbehälter
li-kalala Korb (viereckig), *ma-kalala*
li-palu Grenze, *ma-palu*
li-yi Ei, *ma-yi*
li-tetele Gurke, *ma-tetele*
li-lonji Frucht des Affenbrotbaumes, *ma-lonji*
li-yembe Hacke, *ma-yembe*
li-mbende Fell, Haut, *ma-mbende*
li-wengwa Pulverhorn, *ma-wengwa*
li-hunde Wolke, *ma-hunde*
li-kungwa die lange Gomatrommel der Wamakonde, *ma-kungwa*
li-kuti die kleine Gomatrommel der Wamakonde, Plur. *ma-kuti*
li-tekenya Sandfloh, *ma-tekenya*
li-dembe Grab, *ma-dembe*
li-lowe Wort, *ma-lowe*
li-ngwele Affe, *ma-ngwele*
li-hiye Heuschrecke, *ma-hiye*
li-ngwangula Eidechse, *ma-ngwangula*; auch *nangwangula* (soll mehr die kleine Eidechse bezeichnen)
li-hindili Herdstein, *ma-hindili*
li-huniko Deckel, *ma-huniko*
li-hamba Blatt, *ma-hamba*
li-duwa Sonne
li-duwa Tag, *ma-duwa* (*mwanda wa maduwa mawili* = zwei Tagereisen)

li-bata Ente, *ma-bata*
li-tutunga Staub, *ma-tutunga*
li-hoka Teufel, Gespenst, *ma-hoka*
i-tawa Volksstamm, *ma-tawa*
li-wele Euter, *ma-wele*
li-hahi Ähre, Rispe, *ma-hahi*
li-silikali Askari, Soldat, *ma-silikali*
li-ngoni Wangonimann, *ma-ngoni.*

Ohne Vorsilbe in der Einzahl sind:

liu Asche, Plur. *ma-liu*
lina Name, *ma-lina*
kanya Mund, *ma-kanya*
lidi Stimme, Plur. *ma-lidi*
lime Morgentau, *ma-lime.*

Wörter mit der Vorsilbe *u* sind:

u-pindi Bogen, Plur. *ma-pindi*
u-kati Brot, *ma-kati*
u-lindu Haar, *ma-lindu*
u-tutuli Gehirn, *ma-tutuli*
u-koti Hals, *ma-koti*
u-wali Brei, Plur. *ma-wali*
u-lwele Krankheit
welu Pflanzung, Feld, *ma-welu*
wuchi Honig
u-hu Mehl, *ma-wuhu.*

Besondere Wörter:

u-kule (*likule* ist weniger gebräuchlich) Ratte, Plur. *ma-kule*
lyohi Rauch
kaya Dorf, Weiler, Plur. *makaya*

Nur in der Mehrzahl werden gebraucht:

nahuta Fett, Öl
nawele Milch
nata Speichel
mawi Exkremente
medi Wasser

VI. Klasse.

Diese Klasse hat in der Einzahl *lu* und in der Mehrzahl *di* und bezeichnet meist Dinge, die zunächst in der Mehrzahl bemerkt werden.

u-hunde Fluß, Plur. *di-hunde*
u-homelo Balken, *di-homelo*
u-himu Lied, *di-himu*
u-kombe Kralle, *di-ñgombe*
u-kuni Brennholz, *di-ñguni*
u-yeye Lippe, *di-njeye*
u-limi Zange, *di-ndimi*
u-tambo Falle, *di-nambo*
u-tawi Zweig, Ast, *di-nawi*
u-lembo Tätowierungszeichen, *di-nembo*
u-widi Pfiff, *di-njwidi*
vi-di Tür (die Tür selbst), *di-njidi*
u-walika Rizinusstauden, *di-mbalika*
lu-wani Hof (bei einem nach Suaheliart gebauten Anwesen), Plur. *di-mbwani*
lu-walawala Stange (*ufito* im Kisuaheli), *di-mbalawala*
lu-wau Rippe, *di-mbau*
lu-ko (kurze Form), *lu-wiko* Löffel, *di-njiko*
lu-chiya Wurzel, *di-nyiya*
lu-pambala Bein, *di-mambala*
lu-papa Flügel, *di-mapa*
lu-wayo (*wayo*) Spur, Fährte, *di-njayo*
lu-wono Schlaf
lu-pi Finsternis, Dunkelheit
lwaso Lärm.

VII. Klasse.

Diese Klasse hat in der Einzahl als Vorsilbe *ka*, in der Mehrzahl *tu*, die Vorsilben bezeichnen die Verkleinerung.

ka-ñgande Häuschen, Plur. *tu-ñgande*
ka-mbudi Zieglein, *tu-mbudi*
ka-ñguku Hühnchen, *tu-ñguku*
ka-yanga Steinchen, *tu-yanga*
ka-yembe Kinderhacke, Plur. *tu-yembe*
ka-hunde Bach, *tu-hunde*
ka-kaya Dörfchen, kleiner Weiler von 4 bis 5 Hütten, *tu-kaya*.

VIII. Klasse.

Sie bezeichnet den Lokativ mit den Vorsilben *mu* resp. *m* bzw. auch *n* für das Sichbefinden drin, *pa* für das Sichbefinden da und *ku* für das Sichbefinden dort.

mu-nnandi die Stelle (der Platz) auf dem Baum, im Holz
m-milandi » » auf, an den Bäumen
m-mutwe » » im Kopfe
mw-isungu » » im Herzen
n-chitale » » im Eisen
n-ñgande » » im Hause hier
pa-ñgande » » beim Hause da
ku-ñgande » » im Hause dort
ku-ñgande » » beim Hause dort, nach dem Hause
n-nichinga » » im Berge drin
pa-lichinga » » am Berge da
ku-lichinga » » am Berge dort
ku-machinga » » dort im Gebirge
n-nipondo » » in der Grube
pa-lipondo » » bei der Grube
ku-lipondo » » dort in, bei der Grube

kula kulipondo chipula n-nipondo wörtlich: dort, wo die Grube ist, ist das Messer in der Grube drin = in der Grube liegt das Messer
kula ku-lipondo chipula pa-lipondo das Messer liegt bei der Grube dort
pa-Newala in Newala
ku-Newala die Gegend bei Newala
kwi-Lindi der Ort Lindi
pi-Lindi in Lindi, in der Nähe von Lindi
pepi na ku-Nchinga nahe bei Mchinga, Umgegend von Mchinga
ku-mawelu die Pflanzung, auf der Pflanzung
ku-manga die Küste, an der Küste.

IX. Klasse.

Viele Infinitive der Zeitwörter können substantivisch gebraucht werden und haben dann das *ku* des Infinitivs als Vorsilbe.

kuhwena das Gehen, der Gang
kuhwa das Sterben, der Tod
kupoteka Schmerz
kutukuta das Laufen
kutongola das Sprechen
kulambila das Lügen
kupwatana Streit
kuwisa Ärger
kupiha Geheimnis (verstecken)
kwuwula Kranksein, Krankheit
kuñgana Spiel

Abstrakta sind selten.

ukatapala Schönheit
ulwele Krankheit
ugoni Ehebruch, Schande.

II. Die Eigenschaftswörter.

Sie nehmen dieselben Vorsilben wie die Hauptwörter an, zu denen sie gehören. Ihre Zahl ist sehr gering.

-ikulungwa groß
-dyoko klein
-ndehu lang (vgl. weiter unten *kulepa* = lang sein)
-bihi unreif
-nemwa faul

a. Beispiele für alle Klassen.

munu nkulungwa großer Mann, Plur. *wanu wakulungwa*
nnandi nnehu langer Baum, *milandi milehu*
inñgande inyoko kleines Haus, *dinñgande dinyoko*
chikowo chiwihi unreife Ananas, *vikowo viwihi*
litanda likulungwa großer Teich, *matanda makulungwa*
luhunde lulehu langer Bach, *dihunde dindehu*
kakaya kadyoko kleines Dorf, *makaya madyoko*
kupoteka kukulungwa großes Schmerzen, großer Schmerz

b. Ersatz der Eigenschaftswörter durch andere Redeteile.

1. Durch Hauptwörter, die von Zeitwörtern abgeleitet sind:

nkwiwa diebischer Mensch
nkuliwalila ein vergeßlicher Mensch
nkukelewa ein trunksüchtiger Mensch
nkulambila ein lügenhafter Mensch

2. Durch Hauptwörter im Genitiv:

medi ya moto heißes Wasser
medi ya munyu salziges Wasser
munu wa dimongo ein starker Mensch
munu wa madengo arbeitsamer Mann
umbudi wa napi die schwarze Ziege
ya nahuwi rot

3. Durch Umstandswörter:

inguo ya hambi neues Kleid (eigentlich Kleid von jetzt)
ya kunchinda linksseitig
ya kunkono nnilo rechtsseitig
ya chikongwe weiblich
chilume männlich

4. Viele Eigenschaftswörter werden mit Hilfe von Zeitwörtern ausgedrückt. Es werden meist Zeitwörter, die einen Zustand bezeichnen, angewandt, z. B.:

kuhakala schlecht sein, bitter sein, z. B. *luhimu lwa kuhakala* ein schlechtes Lied

Solche Zeitwörter sind:

kuwula reif sein, reif werden
kukandika schlecht, verdorben sein
kwichipala kurz sein
kutumbula dick sein
kuchakapala klein sein
kuyandauka breit sein
kulepa lang, weit sein
kunowa süß sein
kukotopala schön sein

Beispiele.

chinu chidopa schweres Ding
chinu kwidopa schwerer Stamm
munu atumbulenge dicker Mensch
munu anitumbulanga der Mensch ist dick (dick geworden)
munu achapakele schlanker Mensch
munu ahakalenge schlechter Mensch
nnandi ukotopele schöner Baum
chipula chinakola scharfes Messer
nnandi u lepile der Baum ist hoch
medi anihakalanga schlechtes Wasser

Beispiele.

5. Mit Hilfe von *wene* besitzend:

wene diñgano verständig
wene dimongo kräftig, stark

6. Durch das Hilfszeitwort *kuwa na* haben in Verbindung mit dem Hauptwort:

awele na dimongo kräftig
awele na diñgano verständig
chiwele na malemba fleckig

7. Man gebraucht aber jetzt auch schon Kisuaheliwörter und Konstruktionen, z. B.:

medi mabaya schlechtes Wasser
luhimu luzuli schönes Lied
(aber auch *luhimu zuli* schönes Lied).

c. Steigerung der Eigenschaftswörter.

a. Komparativ.

kuvele mehr als
nnandi u nnehu kuvele ula dieser Baum ist länger als jener
na mene mehr
namene kuvele mehr als
nnandi u unilepa kuvele ula (altes Kimakonde)
nnehu ni ula hat den Sinn: der längere ist jener (Baum)
kupunda übertreffen
nnandi au unipunda ula dieser Baum übertrifft jenen
nnandi au ni nnehu kupunda ula dieser Baum ist länger als jener
kupita übertreffen (wie *kupunda* gebraucht)

b. Superlativ.

Das *namene* wird auch wieder angewandt:

milandiyi (*milandiyi* = *milandi ayi*) *milehu au nnehu namene* diese Bäume sind lang, dieser am längsten
sana sehr (jetzt im Gebrauch)
kuvele ohe mehr als alle
kupunda ohe » » »
kupita ohe » » »
kusinda ohe » » » (jetzt in Gebrauch kommend mit deutschem *s*)
nnandi u nnehu namene dieser Baum ist der längste
nnehu ni au dieser Baum ist der längste

III. Die Fürwörter.

1. Die persönlichen Fürwörter.

a. Die selbständigen persönlichen Fürwörter.

nangu ich	*hwetu* (auch *hweletu*) wir
wako du	*mwenu* ihr
nañge er (sie, es)	*wanañgo* sie

nangu, *wako*, *nañge* werden sehr gedehnt in der ersten Silbe.

Im Kimaraba lauten die persönlichen Fürwörter:

mipa ich	*hwepa* wir
wepo du	*mwepo* ihr
nañge er (sie, es)	*wanañgo* sie

Im Kimatschinga lauten sie:

neyo ich	*hweyo* wir
weyo du	*mwepo* ihr
nahwe er (sie, es)	*wanaho* sie

Im Kimatambwe lauten sie:

napano ich	*hweletu* wir
walako du	*mwelenu* ihr
nañge er (sie, es)	*wanganyo* sie

Für die 1. Person Sing. und Plur. des Kimakonde werden mitunter auch die bezüglichen Kimarabawörter angewandt.

elo nangu ja, ich bin es	*nikawe nangu* nein, ich bin es nicht
elo wako ja, du bist es	*ukawelewako* nein, du bist es nicht
elo nañge ja, er ist es	*akawe nañge* nein, er ist es nicht
elo hwetu ja, wir sind es	*tukawe hwetu* nein, wir sind es nicht
elo mwenu ja, ihr seid es	*nkawe mwenu* nein, ihr seid es nicht
elo wanañgo ja, sie sind es	*wakawele wanañgo* nein, sie sind es nicht

Bei schnellem Sprechen wird das *le* bei der 2. Person Sing. und 3. Person Plur. weggelassen.

Mit *na* verbunden heißen die Formen:

nane und ich	*nahwe* und wir
nawe und du	*namwe* und ihr
nawe und er	*nawo* und sie

Als ehrende Anrede für 2. Person Sing. ist *manganya* im Gebrauch.

b. Subjektsform der persönlichen Fürwörter beim Zeitwort:

na, *n* ich (in einigen Formen auch: *ngu*, *mbe*),
n-napanya ich schlage
u du, *u-napanya* du schlägst
a er, *a-napanya* er schlägt
tu wir, *tu-napanya* wir schlagen
m bzw. *n* ihr, *n-napanya* ihr schlagt
wa sie, *wanapanya* sie schlagen

nguwele meho oder: *mbe meho* ich bin wach
uwele meho (kurz: *uwe meho*) du bist wach
awele meho er ist wach
tuwele meho wir sind wach
mme meho ihr seid wach
wawele meho sie sind wach

c. Subjektsform der Personalpräfixe der Klassen:

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse I	*a*	*wa*

munu animotoka der Mensch ist gefallen, *wanu wanimotoka* die Menschen sind gefallen

Klasse II *u* (*w*) *wa* *i*

nnandi unimotoka der Baum ist umgefallen, *milandi inimotoka*

Klasse III *i* *di*

imbedo inimotoka die Axt ist gefallen, *dimbedo dinimotoka*

Klasse IV *chi* *vi*

chipula chinimotoka pahi das Messer ist heruntergefallen, *vipula vinimotoka pahi*

Klasse V *li* *a*

liyi linimotoka das Ei ist heruntergefallen, *mayi animotoka*

Klasse VI *lu* *di*

lutawi lunimotoka der Ast ist herabgefallen, *dinawi dinimotoka*

Klasse VII *ka* *tu*

kalandi kanimotoka das Bäumchen ist gefallen, *tulandi tunimotoka*

Klasse VIII *mu* *mu*

muno unimotoka hier drin ist (etwas) gefallen

pa *pa*

pala panimotoka, hier, da, dort ist (etwas) gefallen (in der Nähe)

ku *ku*

kula kunimotoka, dort ist (etwas) gefallen (in der Ferne)

Klasse IX *ku* *ku*

kuhwena kunikotopala der Gang ist schön

d. Objektsform der persönlichen Fürwörter in Verbindung mit dem Zeitwort:

ngu mir, mich
aningupanya er hat mich geschlagen
ku dir, dich
anikupanya er hat dich geschlagen
m bzw. *n* ihm, ihn
animpanya er hat ihn geschlagen
tu uns
anitupanya er hat uns geschlagen
wa euch
aniwapanya er hat euch geschlagen
wa ihnen, sie
aniwapanya er hat sie geschlagen

e. Objektsform der Personalpräfixe der einzelnen Klassen:

Einzahl Mehrzahl

Klasse I *m* bzw. *n* *wa*

ani-mpanya er hat ihn (*uhimba* den Löwen) geschlagen
anin-u-yakula er hat ihn (*uhimba*) getragen
ani-n-neka er hat ihn losgelassen
Plur. *ani-wanyakula*

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse II	*u*	*i*

ani-u-nyakula er hat ihn (*nnandi* den Baum) getragen
Plur. *ani-i-nyakula*

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse III	*i*	*di*

ani-i-nyakula er hat sie (*imbedo* die Axt) getragen
(Beim Sprechen werden die zwei *i* in ein langes *i* zusammengezogen.) Plur. *ani-inyakula* = *anīnyakula*

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse IV	*chi*	*vi*

anichinyakula er hat es (*chipula* das Messer) getragen
Plur. *anivinyakula*

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse V	*li*	*ya*

anilinyakula er hat es (*liye* das Ei) getragen
Plur. *ani-ya-nyakula*

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse VI	*lu*	*di*

ani-lu-nyakula er hat ihn (*luhomelo* der Balken) getragen
Plur. *ani-di-nyakula*

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse VII	*ka*	*tu*

ani-ka-nyakula er hat es (*kambudi* das Zieglein) getragen
Plur. *ani-tu-nyakula*

Klasse VIII	*mu*	*pa*	*ku*

animwona er hat hier hineingesehen
anipona (eigentlich: *ani-pa-wona*) er hat ihn (*pali* den Platz) gesehen
anikwona er hat dorthin gesehen

	Einzahl
Klasse IX	*ku*

an-ku-ona er hat ihn (*kuhwena* den Gang, den Marsch) gesehen

2. Das rückbezügliche Fürwort.

Es lautet für alle Personen *li*.

nnilipiha ich habe mich versteckt
unilipiha du hast dich versteckt
anilipiha er hat sich versteckt
tunilipiha wir haben uns versteckt
nnilipiha ihr habt euch versteckt
wanilipiha sie haben sich versteckt

3. Das hinweisende Fürwort.

a) dieser

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse I	*ayu*	*awa*
» II	*au*	*ayi*
» III	*ayi*	*adi*

Klasse IV	*achi*	*avi*
» V	*ali, au*	*ala*
» VI	*alu*	*adi*
» VII	*aka*	*atu*
» VIII	*amu*	*amu*
	apa	*apa*
	aku	*aku*
» IX	*aku*	*aku*

Das *a* fällt beim Sprechen in der Verbindung meist weg, oft erscheint dann der Endvokal des vorhergehenden Wortes um so deutlicher, z. B. *upinde-u* (eigentlich *upinde-awu*).

b) jener

	Einzahl	Mehrzahl
Klasse I	*yula*	*wala*
» II	*ula*	*ila*
» III	*ila*	*dila*
» IV	*chila*	*vila*
» V	*lila*	*ala*
» VI	*lula*	*dila*
» VII	*kala*	*tula*
» VIII	*mula*	*mula*
	pala	*pala*
	kula	*kula*
» IX	*kula*	*kula*

Die Verstärkung der hinweisenden Fürwörter dieser und jener, z. B. gerade dieser, eben dieser hier bzw. eben jener, wird ausgedrückt:

	gerade dieser	eben jener
Klasse I	*uyoyu*, Plur. *uwowu*	*uyula*, Plur. *uwala*
» II	*uwowu, uyoyi*	*uwula, uyila*
» III	*uyoyi, udyodi*	*uyila, udila*
» IV	*uchochi, uvyovi*	*uchila, uvila*
» V	*ulyoli, ulola*	*ulila, ulala*
» VI	*ulwolu, udyodi*	*ulula, udila*
» VII	*ukoka, utwotu*	*ukala, utula*
» VIII	*uwomu, upopa, ukoko*	*umula, upala, ukula*
» IX	*ukwoku*	*ukula*

Die hinweisenden Fürwörter dieser und jener in Verbindung mit dem Lokativ:

nn̄gande amu, amo in diesem Hause hier
pan̄gande apa, apo bei diesem Hause
kun̄gande ako nach diesem Hause

nn̄gande mula in jenem Hause
pan̄gande pala bei jenem Hause
kun̄gande kula nach jenem Hause

4. Das Fragefürwort.

lida? welcher?

		Einzahl	Mehrzahl
Klasse	I	*alida*	*walida*
»	II	*ulida*	*ilida*
»	III	*ilida*	*alida*
»	IV	*chilida*	*vilida*
»	V	*lilida*	*alida*
»	VI	*lulida*	*dilida*
»	VII	*kalida*	*tulida*
»	VIII	*mulida*	
		palida	
		kulida	
»	IX	*kulida*	

Für alle Klassen unveränderlich sind:

ntwani? was für ein?
kwa chinu ntwani? aus welchem Grunde, weswegen?
chamani? auch *chani?* was? auch: warum?
chamanichi? (eigentlich: *chamani achi?*) was ist das?
kwa chani? warum, wozu?
nani? wer? (für Mehrzahl gilt: *wanani?*)

Hierzu ist besonders die Form *lyani* zu merken:

lyani wako? wer bist du?
lina lyako lyani? wie ist dein Name?
chakani? wann?
kwachi? wo, woher, wohin?
atenda dachi? was macht er (eben)?
atendedachi? (meist gesprochen *atendidachi*) was hat er gemacht?
atendeledachi? was hatte er gemacht?
utongoladachi? was sprichst du (jetzt eben)?
utongwele dachi? was sagtest du eben?
unatongola dachi? was wirst du sagen?
ukatongwele chamani? und was sagtest du?

5. Die besitzanzeigenden Fürwörter.

wangu mein; *wetu* unser; *wako* dein; *wenu* euer; *wake* sein; *wao* ihr.

Klasse	I	*wangu*	*wetu*
»	II	*wangu*	*yangu*
»	III	*yangu*	*dyangu*
»	IV	*changu*	*vyangu*
»	V	*lyangu*	*angu*
»	VI	*wangu*	*yangu*

Klasse VII	*lwangu*	*dyangu*
» VIII	*kangu* (*ka-angu*)	*twangu*
	wangu	
	pangu	
	kwangu (3. Person *kwawe*)	
» IX	*kwangu*	

atata (*wangu* wird meist weggelassen) mein Vater
atatako dein Vater
atatake sein Vater
atata (*wetu* wird meist weggelassen) unser Vater
atata wenu euer Vater
atata wao ihr Vater
nnumbwangu meine Schwester
nnumbulo deine Schwester
nnumbuwe seine Schwester
nnumbwetu unsere Schwester
nnumbwenu eure Schwester
nnumbwao ihre Schwester

ebenso:

nnuñgunwangu mein Bruder
nkawangu Schwiegervater
nñgande mwangu in meinem Haus
pañgande pangu in meinem Hause (da)
kuñgande kwangu in meinem Hause (dort)
kuñgande kwawe in, bei seinem Hause (dort)

6. Die bezüglichen Fürwörter.

Die Relativsilbe richtet sich nach den einzelnen Klassen. Sie tritt nur in Verbindung mit dem Zeitwort *kuwa* bzw. *kuwa na* auf.

Klasse I	*we*	*o*
» II	*o*	*yo*
» III	*yo*	*dyo*
» IV	*cho*	*vyo*
» V	*lyo* (*o*)	*lo* (abweichend)
» VI	*lo*	*dyo*
» VII	*ko*	*two*
» VIII	*mo, po, ko*	
» IX	*ko*	

Beispiele.

niwanawe ich habe ihn, Plur. *nniwanao*
nniwanawo ich habe es (*nnandi* das Holz), Plur. *nniwanayo*
nniwanayo ich habe sie (*imbedo* die Axt), Plur. *nniwanadyo*
nniwanacho du hast es (*chinu*), Plur. *nniwanavyo*
aniwanalyo er hat es (*liyi* Ei)

nniwanalo ihr habt (die Eier)
nniwanalo ich habe ihn (*lupapa* den Flügel), Plur. *nniwanadyo*
waniwanapo sie haben ihn (den Lagerplatz)
nniwanako ich habe es (das Hühnchen *kanǰuku*), Plur. *nniwanatwo*

Verneinung:

nikawele nacho ich habe es nicht (*chinu* das Ding)
ukawele nacho du hast es nicht
akawele nacho er hat es nicht
tukawele nacho wir haben es nicht
nkawele nacho ihr habt es nicht
wakawele nacho sie haben es nicht
chipula chi nguwele nacho das Messer, welches ich habe (wörtlich: das Messer, es, ich seiend mit ihm)
chipula chi mbe nacho das Messer, welches ich habe
lutawi lu tuwele nalo der Zweig, den wir haben
dinawi di tukawele nadyo die Zweige, die wir nicht haben

Welcher wird ausgedrückt, indem der als Relativum anzusehenden Zeitform das hinweisende Fürwort vorausgeht, z. B:

Präsens: *Munu ayu ahwena ndila awelekunyakula imbedo* dieser Mann, welcher auf dem Wege geht, trägt eine Axt (wörtlich: dieser Mann, er geht auf dem Wege, er trägt eine Axt)
Imperfektum: *Munuyu* (*Munu ayu*) *ahwenite ndila anyakwile imbedo* der Mann, welcher auf dem Wege ging, trug eine Axt.
Futurum: *Munuyu alembela kuhwena* der Mann, welcher gehen wird.

7. Unbestimmte Fürwörter.

-unji, ein anderer, Klasse I *yunji*, *wanji*
» II *unji*, *inji*
» III *yunji*, *wanji*
» IV *chinji*, *vinji*
» V *lunji*, *dinji*
» VI *lunji*, *dinji*
» VII *kanji*, *tunji*
» VIII *kunji*
» IX *kunji*

Jemand wird durch *munu* ausgedrückt
niemand *nanga munu*
ein gewisser, der Soundso *njoni*
ein gewisses Ding *chinu cha njoni*

selbst *wene*

nangu nimwene ich selbst
wako umwene du selbst
naⁿǰe mwene er selbst
hwetu tuwene wir selbst
mwenu mmene ihr selbst
wanaⁿǰo wene sie selbst

munu wene der Mann selbst
chipula chene das Messer selbst
luhunde lwene der Fluß selbst
lichinga lyene der Berg selbst
balua yene der Brief selbst

allein *weka*

wekawangu ich allein	*wekawetu* wir allein
wekawako du allein	*wekawenu* ihr allein
wekawake er allein	*wekawao* sie allein

IV. Die Deklination.

Der Genitiv wird durch *a* mit Vorsetzen der bezüglichen Personalpräfixe gebildet.

Klasse I:	*wa*	*wa*
» II:	*wa*	*ya*
» III:	*ya*	*dya*
» IV:	*cha*	*vya*
» V:	*lya*	*ya*
» VI:	*lwa*	*dya*
» VII:	*ka*	*twa*
» VIII:	*mwa*	
	pa	
	kwa	
» IX:	*kwa*	

Beispiele:

munu wa Mahuta Mann aus dem Orte Mahuta, Plur. *wanu wa Mahuta*
nnandi wa munyitu ein Baum des Waldes, *milandi ya munyitu*
iñgande ya dimambahi Haus aus Hirserohr, *diñgande dya dimambahi*
chipula cha kucheketa ein Messer zum Schneiden, *vipula vya kucheketa*
lipondo lya ulongo Lehmgrube, *mapondo ya ulongo*
lutawi lwa nnandi der Baumzweig, *dinawi dya milandi*
kañguku ka njoni das Huhn des Soundso, *tuñguku twa njoni*
nñgande mwa kulala Haus zum Schlafen (drinnen)
pañgande pa kulala » » » (da)
kuñgande kwa kulala » » » (dort)
wahi wiñgande Gras zum Dachdecken

Auch die 3. Person der besitzanzeigenden Fürwörter kann als Genitiv eintreten, z. B.:

liho lyake unembo ni lidyoko das Auge des Elefanten ist klein
kuhwena kwake munuyu kadikikadiki der Gang dieses Mannes ist langsam

Das hinweisende Fürwort »dieser« lautet bei den Lokativen: *amu, apa* oder *apano* und *ako.*

Das hinweisende Fürwort »jener« lautet bei den Lokativen: *mula pala* und *kula.*

nn̄gande mula in jenem Hause drin
pan̄gande pala bei » » da
kun̄gande kula » » » dort
(Vgl. Kapitel I Klasse VIII.)

V. Die Zahlwörter.

a. Grundzahlen.

Die Zahlwörter 1, 2, 3 nehmen die diesbezüglichen Vorsilben an. 6, 7, 8 und 9 werden von 5 aus zusammengesetzt, daher bei 6, 7 und 8 die Vorsilbenbildung auch erscheint.

1 *-imo*
2 *mb-ili, dimbili*
3 *-tatu, dinatu*
4 *ncheche*
5 *nyano (nhyano)*
6 *nyano na yimo*
7 *nyano na dimbili*
8 *nyano na dinatu*
9 *nyano na ncheche*
10 *kumi*
11 » *na yimo*
12 » » *dimbili*
16 » » *nyano na yimo*
20 *makumi mawili*
27 » » *na nyano na dimbili*
30 » *matatu*
40 » *ncheche*
50 » *nyano*
60 » » *na likumi limo*
70 » » » *makumi mawili*
80 » » » » *matatu*
90 » » » » *ncheche*
100 *miya*
200 » *mbili*
300 » *tatu*

usw. bis 900; die Zahl 1000 etwa *miya kumi* auszudrücken, ist unbekannt.

Beispiele:

nnandi umo 1 Baum
ripula ncheche 4 Messer
wanu wawili 2 Leute

Zu beachten ist die Wiederholung des benennenden Hauptwortes:

milandi makumi matatu na milandi nyano na umo 36 Bäume
mayonjo makumi nyano na likumi limo na mayonjo mawili 62 Scherben

b. Ordnungszahlen.

-a kutandilika der erste (der beginnende)
-a wili der zweite
-a ncheche der vierte
-a nyano der fünfte

Beispiele:

munu wa kutandilika der erste Mann
» » *muyo* der vorderste Mann
» » *kuhila* der hinterste, letzte Mann

Eine Bezeichnung der Wochentage, Monate gibt es im Kimakonde nicht: es ist üblich, den Tag oder Monat nach einer Begebenheit zu bezeichnen:

liduwa lya kutandilika der 1. Tag (wörtlich die 1. Sonne)
mwanda wetu liduwa lya wili am 2. Tag unserer Reise
tangu kulima uno mwedi wa ncheche im 4. Mond (Monat) nach dem Roden

c. Distributiv, Wiederholungs- und adverbiale Zahlen.

Je einer, je zwei wird durch Verdoppelung der Grundzahlen ausgedrückt, z. B.:

yumoyumo, wawiliwawili
einmal, zweimal wird ausgedrückt durch *mwanda umo* (eine Reise), Plur. *miyanda miwili*
erstens *mwanda wa kutandilika* (Reise des Beginnenden, Anfangenden)
zweitens *mwanda wa wili*

d. Unbestimmte Zahlwörter.

-ohe viel, alle
pukutu viel
-unji, Plur. *wanji*, andere, einige, mehrere
-ninga wieviel
-ngapi wieviel
mianda mininga wieviel Male, wievielmal
-kula (vom Kisuaheli übernommen) jeder
akapali munu oder *nanga munu* keiner, niemand
kadiki wenig

VI. Das Zeitwort.

Der Infinitiv hat die Vorsilbe *ku* (bzw. *kw*), alle Zeitwörter endigen auf *a*:

kupanya schlagen	*kutenda* machen
kunyakula tragen	*kuteleka* kochen
kuhwena gehen, reisen	*kwida* kommen
kutongola sprechen	*kuyañgula* antworten
kuheka lachen	*kuñgana* spielen

Die Verneinung wird durch Vorsetzen des Zeitwortes *kuleka* = unterlassen, ausgedrückt oder durch Vorsetzen von *nanga* = nicht, nein, vor den Infinitiv.

Die Merkmale der Hauptzeiten sind:

	Präsens	Imperfektum	Perfektum	Futurum
Bejahung	*na* oder ohne *na*	*ni* oder ohne *na*, aber Endsilbenänderung	wie Imperfektum	wie Präsens
Verneinung	*ka*	*ka* mit Endsilbenänderung	wie Imperfektum	wie Präsens

In den verneinenden Formen des Imperfektums und Perfektums (bei den bejahenden Formen jetzt außer Gebrauch kommend) tritt an die Stelle des Endvokals *a* die Endsilbe *ile*. Unter dem Einflusse der Stammvokale und aus phonetischen Gründen erscheint diese Endsilbe in verschiedener Konsonantverbindung. Der Stammvokal *o* bewirkt oft eine Trübung des *i* in *e*; manche Wörter, die auf *eka* oder *ela* endigen, haben an Stelle des End-*a* nur *e*, was aber nur als Verkürzung von *eeka* bzw. *eela* aufzufassen ist.

Infinitiv	Abgeleitete Form
-ida kommen	*idile*
-hwa sterben	*hwile*
-lembela suchen	*lembedile*
-nyakula tragen	*nyakwile*
-panya schlagen	*panyite* (Kimaraba: *panyile*)
-tukuta rennen	*tukwite*
-lola sehen	*lolite*
-wisa sich ärgern	*wisidye*
-wisidya jemand ärgern	*wisididye*
-dodoha klopfen	*dodohidye*, *dodohedye*
-kwedya hinzuziehen	*kwedyidye*
kamya festziehen	*kamidye*

-tandilika beginnen	*tandilike*
-wuluka fliegen	*wulwike*
-cheketa schneiden	*chekete*
-twala nehmen	*twete*
-pwatana streiten	*pwetene*
-tetemela zittern	*tetemele*
-teleka kochen	*teleke*
-tongola sprechen	*tongwele*
-yangula fällen	*yangwile*

A. Aktivum.

Präsens.

Bejahend.

nnapanya oder *napanya* ich schlage (auch: ich, der ich schlage)
unapanya » *wapanya* du schlägst
anapanya » *apanya* er schlägt
tunapanya » *tupanya* wir schlagen
nnapanya » *mpanya* ihr schlagt
wanapanya » *wapanya* sie schlagen

Die zweite Form läßt *na* fort; sie kann sowohl die augenblicklich zur Ausführung kommende als auch eine gewohnheitsmäßige Tätigkeit bezeichnen, z. B.

apanya er schlägt (eben jetzt), ev. auch: er, welcher schlägt
Wamakonde wapanda mtama, malombe na diñgunde die Wamakonde säen (sind gewöhnt zu säen) Hirse, Mais und Bohnen

Andere Formen vgl. beim Zeitwort sein usw. Die Personalpräfixe der Klassen II bis IX vgl. Kapitel III c.

Die Personalpräfixe der verneinenden Formen in den einzelnen Klassen sind:

Klasse I:

nika ich nicht		*tuka* wir nicht	
uka du nicht		*nka* ihr nicht	
aka er nicht		*waka* sie nicht	

	Klasse II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX
Einzahl:	*uka*	*ika*	*chika*	*lika*	*luka*	*kaka*	*nka* eigtl. *muka*	*kuka*
Mehrzahl:	*ika*	*dika*	*vika*	*aka*	*dika*	*tuka*	*paka* *kuka*	*kuka*

Präsens.

Verneinend.

nikapanya ich schlage nicht	*tukapanya* wir schlagen nicht
ukapanya du schlägst nicht	*nkapanya* ihr schlagt nicht
akapanya er schlägt nicht	*wakapanya* sie schlagen nicht

Imperfekt.

nanipanya ich schlug	*twanipanya* wir schlugen
wanipanya du schlugst	*mwanipanya* ihr schlugt
anipanya er schlug	*wanipanya* sie schlugen

Eine zweite, bereits als veraltet geltende Form ist:

napanyite	*twapanyite*
wapanyite	*mwapanyite*
apanyite	*wapanyite*

Man hört diese Form noch eher bei den Zeitwörtern, die ein Gehen bezeichnen, z. B. *ahwenite* er ging, *ayidile* er kam.

Imperfekt.

Verneinend.

nikapanyite ich schlug nicht	*tukapanyite* wir schlugen nicht
ukapanyite du schlugst nicht	*nkapanyite* ihr schlugt nicht
akapanyite er schlug nicht	*wakapanyite* sie schlugen nicht

Imperfekt.

Fortführungsform der Erzählung (auch für Futurum wird *ka* angewandt).

nikapanya und ich schlug	*tukapanya* und wir schlugen
ukapanya » du schlugst	*nkapanya* » ihr schlugt
akapanya » er schlug	*wakapanya* » sie schlugen

Anmerkung: Bei der Zukunftsform wird *ka* in Verbindung mit dem Konjunktiv angewendet, z. B. *nahwena luudu nikachinyakule* ich werde morgen gehen und ich werde es holen.

Perfektum.

Bejahend.

nnipanya ich habe geschlagen	*tunipanya* wir haben geschlagen
unipanya du hast »	*nnipanya* ihr habt »
anipanya er hat »	*wanipanya* sie haben »

Perfektum.

Verneinend = wie Imperfektum.

Eine noch nicht vollendete Handlung wird ausgedrückt:

nikanawa kupanya	ich	habe	noch	nicht	geschlagen
ukanawa	»	du hast	»	»	»
akanawa	»	er hat	»	»	»
tukanawa	»	wir haben	»	»	»
nkanawa	»	ihr habt	»	»	»
wakanawa	»	sie haben	»	»	»

Eine kurze Form ist:

nikana panya ich habe noch nicht geschlagen

Eine lange Form ist:

nikanamba kupanya ich habe noch nicht geschlagen.

Futurum.

Bejahend.

Das Futurum wird durch dieselben Formen, wie sie das Präsens hat, ausgedrückt. ev. mit Zusatz von Zeitadverbien, z. B.:

nahwena lundu ich werde morgen gehen
nahwena lukoto ich werde nachher gehen

Futurum.

Verneinend.

nikachingupanye ich werde nicht schlagen
ukachi upanye du wirst nicht schlagen
akachi apanye er wird nicht schlagen
tukachi tupanye wir werden nicht schlagen
nkachi mpanye ihr werdet nicht schlagen
wakachi wapanye sie werden nicht schlagen

Konjunktiv.

Bejahend.

ngupanye ich möge schlagen, daß ich schlage, um zu schlagen
upanye du mögest schlagen
apanye er möge schlagen
tupanye wir mögen schlagen
mpanye ihr mögt schlagen
wapanye sie mögen schlagen

Verneinend.

nnapanye ich möge nicht schlagen
unapanye du mögest nicht schlagen
anapanye er möge nicht schlagen
tunapanye wir mögen nicht schlagen
nnapanye ihr mögt nicht schlagen
wanapanye sie mögen nicht schlagen

Zusammengesetzter Konjunktiv.

Er wird mit Hilfe des Zeitwortes *kulembela* »suchen, wollen« gebildet.

pachilembela kupanya bevor er schlagen wird
panalembedile bevor er schlug

Imperativ.

panya (oder auch *upanye*) schlage
panyanga (oder auch *mpanye*) schlagt

Verneinend.

unapanye schlage nicht
nnapanye schlagt nicht

Konditionalis.

nikanipanya ich würde schlagen, geschlagen haben, ich hätte geschlagen usw.
ukanipanya du würdest schlagen
akanipanya er würde schlagen
tukanipanya wir würden schlagen
nkanipanya ihr würdet schlagen
wakanipanya sie würden schlagen

Verneinend.

nikanapanye ich würde nicht schlagen, geschlagen haben, ich hätte nicht geschlagen
ukanapanye du würdest nicht schlagen
akanapanye er würde nicht schlagen
tukanapanye wir würden nicht schlagen
nkanapanye ihr würdet nicht schlagen
wakanapanye sie würden nicht schlagen

Adverbiale Zeitwortformen.

nikapanya wenn ich schlage, geschlagen habe, schlagen werde usw.
ukapanya wenn ich schlage
akapanya wenn er schlägt
tukapanya wenn wir schlagen
nkapanya wenn ihr schlagt
wakapanya wenn sie schlagen

Verneinend.

nikanapanye wenn ich nicht schlage, geschlagen habe, schlagen werde
ukanapanye wenn du nicht schlägst
akanapanye wenn er nicht schlägt
tukanapanye wenn wir nicht schlagen
nkanapanye wenn ihr nicht schlagt
wakanapanye wenn sie nicht schlagen

Mit Hilfe des *pa* wird folgende, für das Präsens, ev. auch für das Futurum geltende Form gebildet:

pangupanya wenn ich schlage (eigentlich: beim Schlagen)
pupanya wenn du schlägst
papanya wenn er schlägt
patupanya wenn wir schlagen
pampanya wenn ihr schlagt
pawapanya wenn sie schlagen

Verneinend.

panikapanya wenn ich nicht schlage
pukapanya wenn du nicht schlägst
pakapanya wenn er nicht schlägt
patukapanya wenn wir nicht schlagen
pankapanya wenn ihr nicht schlagt
pawakapanya wenn sie nicht schlagen

Für das Imperfektum ist gebräuchlich:

Bejahend.

pananapanyite (kurz: *panapanyite*) als ich schlug
punapanyite als du schlugst
panapanyite (kurz: *pupanyite*) als er schlug
patunapanyite als wir schlugen
pamunapanyite als ihr schlugt
pawanapanyite als sie schlugen

Verneinend.

panikapanyite als ich nicht schlug
pukapanyite als du nicht schlugst
pakapanyite als er nicht schlug
patukapanyite als wir nicht schlugen
pamukapanyite oder *pankapanyite* als ihr nicht schlugt
pawakapanyite als sie nicht schlugen

Perfektum.

Bejahend.

panipanyite ich (eben jetzt) geschlagen habe
pupanyite
papanyite
patupanyite
pampanyite
pawapanyite

Verneinend.

panikapanyite da ich nicht geschlagen habe (eben jetzt)
pukapanyite da du nicht geschlagen hast
pakapanyite
patukapanyite
pankapanyite
pawakapanyite

Andere Form der Verneinung.

panikachingupanye wenn ich nicht schlage
pukachi upanye
pakachi apanye
patukachi tupanye
pankachi mpanye
pawakachi wapanye

Für das Futurum wird mit Hilfe des Zeitworts *kulembela* »suchen, wollen, wünschen« folgende Form gebildet:

Bejahend.

pandembela kupanya wenn ich schlagen werde
pulembele kupanya
palembela kupanya
patulembela kupanya
pannembela kupanya
pawalembela kupanya

Verneinend.

panikalembele kupanya wenn ich nicht schlagen werde
pukalembela kupanya
pakalembela kupanya
patukalembela kupanya
panakalembela kupanya
pawakalembela kupanya

Für das vollendete Futurum kann die Form mit *ka* »wenn« angewandt werden, z. B. *lundu nikapanya nahwena kwetu* morgen, wenn ich geschlagen haben werde, gehe ich nach Hause.

Verschiedene andere Formen und Beispiele.

muchi nikanapanye selbst wenn ich nicht schlage
musingupanye selbst wenn ich schlage
musiupanye selbst wenn du schlägst
asiapanye selbst wenn er schlägt
musitupanye selbst wenn wir schlagen
musimpanye selbst wenn ihr schlagt
muchinikupanye selbst wenn ich dich schlage
musiumpanye selbst wenn du ihn schlägst
panichimpanya wörtlich: als ich bei ihm zu schlagen war
panamanyite als du mich schlugst
pawanamanyite nanikuta als sie mich schlugen, weinte ich
nawele ngupanye als ich beim Schlagen war
nawa ngupanya ich werde schlagend sein

B. Passivum.

Die passiven Verbalformen erhalten ein *w* vor dem Endvokal der Grundform.

Infinitiv.

Bejahend.

kupanywa geschlagen werden

Verneinend.

kuleka kupanywa unterlassen, geschlagen zu werden

Präsens.

Bejahend.

napanywa ich werde geschlagen

Verneinend.

nikapanywa ich werde nicht geschlagen werden

Imperfektum.

Bejahend.

nanipanywa ich wurde geschlagen

napanywidye (alte, jetzt wenig zu hörende Form) ich wurde geschlagen

Verneinend.

nikapanywidye ich wurde nicht geschlagen

In der Erzählform.

nikapanywa und ich wurde geschlagen

Perfektum.

Bejahend.

nnipanywa ich bin geschlagen worden

Verneinend.

nikapanywidye ich bin nicht geschlagen worden (wie im Imperfektum)

Eine noch nicht vollendete Handlung wird ausgedrückt:

nikanapanywa ich bin noch nicht geschlagen worden

Andere Formen dafür:

nikanamba kupanywa

nikana kupanywa

Futurum.

Bejahend.

napanywa ich werde geschlagen werden (wie im Präsens)

Verneinend.

nikachingupanywa ich werde nicht geschlagen werden

Andere Form: *nikachinanywe*

Konjunktiv.

Bejahend.

ngupanywe daß ich geschlagen werde

Eine andere Form für die 1. Pers. Sing. ist *manywe* »ich möge geschlagen werden«.

Verneinend.

nnapanywe ich möge nicht geschlagen werden

Zusammengesetzter Konjunktiv.

nnaidekupanywa bevor ich geschlagen werde (*kwida* kommen)

Imperativ.

Bejahend.

panywa werde geschlagen
(*upanywe* werde geschlagen)
panywanga werdet geschlagen
(*mpanywe* werdet geschlagen

Verneinend.

unapanywe werde nicht geschlagen
nnapanywe werdet nicht geschlagen

Konditionalis I.

Bejahend.

nikanipanywa ich würde geschlagen werden

Verneinend.

nikanapanywe ich würde nicht geschlagen werden

Konditionalis II.

Wie Konditionalis I.

Adverbiale Zeitformen.

Bejahend.

nikapanywa wenn ich geschlagen werde

Verneinend.

nikanapanywa wenn ich nicht geschlagen werde

Andere Form, die für das Präsens, ev. auch für das Futurum angewandt wird:

pa ngupanywa wenn, während ich geschlagen werde, beim Geschlagenwerden

Verneinend.

panikapanywa wenn, da ich nicht geschlagen werde

Für Imperfektum und Perfektum ist im Gebrauch:

pangupanywidye als ich geschlagen wurde, geschlagen worden bin

Andere Form:

panapanywidye als ich geschlagen wurde

Verneinend.

panikapanywidye als ich nicht geschlagen wurde

Für das Futurum:

Bejahend.

pandembela kupanywa wenn ich werde geschlagen werden

Verneinend.

nikanapanywe wenn ich werde nicht geschlagen werden

Die Form »selbst wenn« wird durch den Konjunktiv mit Vorsatz von *muchi* gebildet:

muchingupanywe selbst wenn ich geschlagen werde

Verneinend.

muchi nikanapanywa wenn ich nicht geschlagen werde.

Bei der Form »um zu« ist neben der Form wie: *nahwena kucheketa milandi* auch gebräuchlich zu sagen: *nahwena kunacheketa milandi.*

Hilfszeitwörter:

kuhulula können
kumalila beendigen

Das Zeitwort „sein".

Bejahend.

nguwa ich bin, z. B. *nguwa ni nnehu* ich bin lang
uwa du bist, *uwa u nnehu* (u wird auch weggelassen)
awa er ist, *awa nnehu*
tuwa wir sind, *tuwa tuwalehu* wir sind lang
muwa ihr seid, *muwa mmalehu*
wawa sie sind, *wawa walehu*

Andere Form.

nguwele ich bin — *tuwele* wir sind
uwele du bist — *mmele* ihr seid
awele er ist — *wawele* sie sind

Verneinend.

nikawele (*nikawe*) ich bin nicht

Imperfektum.

Bejahend.

nnawele ich war — *twawele*
wawele — *mwawele*
awele — *wawele*

Verneinend.

nikawele ich war nicht

Perfektum.

Bejahend.

naniwa ich bin gewesen
nikawele ich bin nicht gewesen

Futurum.

Bejahend.

nawe ich werde

Verneinend.

nikachi nguwe ich werde nicht sein

Konjunktiv.

Bejahend.

nguwe daß ich sei, ich möge sein
uwe usw.

Verneinend.

nnawe ich möge nicht
unawe sei nicht usw.

Imperativ.

Bejahend.

iwa sei
iwanga seid

Verneinend.

(Entsprechende Konjunktivform) ferner für 2. Pers. Plur.:
nnawange seid nicht

Konditionalis I.

Bejahend.

nikaniwa ich würde sein

Verneinend.

nikanawe ich würde nicht sein

Konditionalis II wie I.

Adverbiale Formen.

nikawa wenn ich bin
panguwa wenn, während ich bin
paninawele als ich war
panawele als ich war
pandembela kuwa wenn ich sein werde
muchinguwe selbst wenn ich bin, sein werde
muchinikanawe selbst wenn ich nicht bin
nikanawe wenn ich nicht bin
panikachiwuwula als ich nicht krank war
panikawele mumi als ich nicht gesund war

Das Zeitwort „haben".

Präsens.

Bejahend.

mbele na ich habe
Alte Form: *nguwele na* ich habe
Kurze Form: *mbe na* ich habe

Verneinend.

nikawele na ich habe nicht
Kurze Form: *nikawe na* ich habe nicht

Imperfektum (auch für Perfektum gebräuchlich).

Bejahend.

nawele na ich hatte	*twawele na*
wawele na	*mwawele na*
awele na	*wawele na*

Verneinend.

nikawele na ich hatte nicht (wie Präsens)

Perfektum.

Bejahend.

nniwa na ich habe gehabt	*tuniwa na*
uniwa na	*nniwa na*
aniwa na	*waniwa na*

Verneinend.

nikawele na ich habe nicht gehabt (wie im Imperfektum)

Futurum.

Bejahend.

nawa na ich werde haben
unawa na du wirst haben usw.

Verneinend.

nikawa na ich werde nicht haben
nikachinguwe na ich werde nicht haben

Lokativ.

a) Altes Kimakonde.

nnimuwa ich bin hier drin
nnipawa » » da »
nnikuwa » » dort » (nicht mehr zu hören)
unimuwa du bist hier drin (bist du hier drin?)
unipawa du bist da, du bist dort
unikuwa (wird nicht gesprochen)
animuwa er ist hier drin
anipawa » » da
anikuwa » » dort (noch zu hören bei alten Leuten)
tunimuwa wir sind hier drin
tunipawa » » da
tunikuwa (wird nicht gesprochen)
nnimuwa ihr seid hier drin
nnipawa » » da, dort
nnikuwa » » dort (wird nicht gesprochen)
wanimuwa sie sind hier drin
wanipawa » » da
wanikuwa » » dort (manchmal noch zu hören)

Verneinend (jetzt noch gesprochene Formen).

nikapali ich bin nicht drin, dabei, dort
hipali (*kimaraba*) ich bin nicht da
nikamuwa (alte Form) ich bin nicht da
nikamuli » » » » » »
ukapali du bist nicht hier drin
hupali (*kimaraba*) du bist nicht hier, da, dort

akapali er ist nicht hier, da, dabei, dort
hapali (*kimaraba*) er ist nicht hier, da, dabei
tukapali wir sind nicht hier, da, dabei, dort
hatupali (*kimaraba*) wir sind nicht hier, da, dabei
nnapali ihr seid nicht hier, da, dabei, dort
hampali (*kimaraba*) ihr seid nicht hier, da, dabei, dort
wakapali sie sind nicht hier, da, dort
hawapali (*kimaraba*) sie sind nicht hier, da, dort

b) Das Zeitwort »sein« in Verbindung mit *mu*, *pa*, *ku* in den einzelnen Zeiten.

Da *ku* in dieser Verbindung gar nicht mehr im Gebrauch ist, kann man als selbständige Zeitwörter *kumuwa* (sich befinden in, irgendwo, darin) und *kupawa* (sich befinden irgendwo) auffassen; letzteres ist am meisten im Gebrauch.

Präsens.

(Wie unter Lokativ.)

Andere Formen:

awelemo (kurz: *awemo*, dabei die Silbe *we* sehr gedehnt) er ist hier drin
awele pala, *pano* (kurz: *awepala*) er ist da
aweleko; *awele kula*, *kuno* kurz: er ist dort

Imperfektum.

Bejahend.

nanimuwa, *nanipawa*, *nanikuwa* (nicht mehr gebräuchlich) ich war hier, da, drinnen, da, dort

In Verbindung mit Adverbien:

nawele kula ich war dort

Verneinend.

nikamuli, *nikapali* ich war nicht hier drinnen, da drinnen
nikapawidye » » » » » » »

Perfektum.

Bejahend.

nanimuwa, *nanipawa* ich bin hier drinnen, da drinnen, da, dort gewesen

Verneinend.

nikamuwa, *nikapali* ich bin nicht hier drinnen, da drinnen, da, dort gewesen

Futurum.

namuwa, *napawa* ich werde hier drinnen, da drinnen, da, dort sein

Verneinend.

nikachimawe, *nikachimuwe*, *nikapawa* ich werde nicht hier drinnen, da drinnen, da, dort sein

Konditionalis I und II.

nikanimuwa wenn ich hier drinnen sein würde
nikanipawa wenn ich hier drinnen, da drinnen, da, dort sein würde oder gewesen wäre

Verneinend.

nikanamuwe, *nikanapawe* ich würde nicht hier drinnen, da drinnen, da, dort sein

Konjunktiv.

Bejahend.

nnimuwe, *ngupawe* ich möge hier drinnen, da drinnen, da, dort sein

Verneinend.

nnapawe ich möge nicht hier drinnen, da drinnen, da, dort sein

Imperativ.

(*muwa* nicht gebräuchlich)
pawa (*awa*) sei hier, da, dort
upawe » » » »
z. B. *awa upano* (*aupano* kurz) hier!
pawanga seid hier, da, dort
z. B. *pangupano* seid hier!

Adverbiale Formen.

Für Präsens und Futurum.

nikamuwa wenn ich hier drinnen bin
nikapawa wenn ich hier drinnen, da drinnen, da, dort bin

Für Imperfektum und Perfektum

panamuwidye als ich war (hier)
panapawidye als ich war (da, dort)

Für Futurum.

pandembelakumuwa wenn ich hier drinnen sein werde
pandembelakupawa wenn ich da drinnen sein werde

Verneinend.

Für Präsens und Futurum.

panikamuwa wenn ich nicht hier drinnen bin, sein werde
panikapawa wenn ich nicht da drinnen bin, sein werde

Für Imperfektum und Konditionalis.

panikapawidye als ich nicht da war

Für Futurum.

panikalembela kupawa wenn ich nicht da sein werde

Konditionalis I und II.

panikapawidye wenn ich nicht da sein würde, gewesen sein würde

VII. Abgeleitete Verbalformen.

a. Die relative Form.

Sie drückt aus, daß die Handlung auf eine Person oder Sache zu beziehen ist. Die Formen sind *ila* oder *ela*, die an die Stelle des End-*a* des Zeitworts treten; *ela* tritt auf, wenn der Vokal der Stammform *e* oder *o* ist.

kunyakula tragen, *kunyakulila* tragen für jemand
kuleka lassen, *kulekela* für jemand übrig lassen
kukuta weinen, *kukutila* weinen über jemand
kuwuluka springen, *kuwulukila* auf jemand lossprungen
kuwika hinlegen, *kuwikila* aufbewahren für jemand
kuyuwa bitten, *kuyuwila* bitten für jemand
kuteleka kochen, *kutelekela* für jemand kochen
kucheketa schneiden, *kucheketela* für jemand schneiden
kuheka lachen, *kuhekela* über jemand lachen
kuholoka anlangen, *kuholokela* bei jemand anlangen

b. Die kausative Form.

Diese drückt aus, daß jemand die in der Grundform des Zeitworts ausgedrückte Tätigkeit bzw. den Zustand veranlaßt. An Stelle der Endsilbe *la* tritt *dya*; ist die Endsilbe *ka*, so tritt *ha* oder *la* ein.

kukwela hinaufsteigen, *kukwedya* hinaufziehen
kukatapala schön, rein sein, *kukatapadya* reinigen
kuwala einziehen, *kuwadya* jemanden anziehen
kwombala voll werden, *kwombadya* voll machen, füllen
kwimila stehen, *kwimidya* aufstellen
kulela locker werden, *kuledya* lockern
kupungula wenig werden, *kupungudya* verringern
kumotoka fallen, *kumotoha* fallen lassen
kuwuluka fliegen, springen, *kuwuluha* fliegen, springen lassen
kwimuka aufwachen, *kwimula* wecken

Die aus dem Suaheli stammenden Wörter werden mit denselben Endungen wie im Kisuaheli gebildet, das *sh* wird jedoch als *s* ausgesprochen. (Die Makondefrauen jedoch sprechen für *s* immer *h*.)

soma lesen, *somesa* lesen lassen, lehren
suluka heruntersteigen, *sulusa* herunterlassen

c. Die reflexive Form.

Sie wird durch Vorsatz von *li* von dem Stamm des Zeitworts gebildet.

kupiha verstecken, *kulipiha* sich verstecken
kuwawa kratzen, *kuliwawa* sich kratzen
kucheketa schneiden *kulicheketa* sich schneiden
kulangudya zeigen, *kulilangudya* sich zeigen

d. Die reziproke Form.

Sie hat die Endung *ana* an Stelle des End-*a* und drückt die gegenseitige Beziehung einer Handlung auf mehrere Personen aus.

kupanya schlagen, *kupanyana* einander schlagen
kupapata folgen, *kupapatana* einander folgen
kwiñya geben, *kwiñgana* einander geben
kukamula fassen, *kukamulana* einander fassen, sich verbinden

Hiervon lassen sich auch wieder kausative Formen bilden, die gebräuchlich sind, z. B. *kamulanya*, *kuhungulanya*.

e. Die neutropassive Form.

Diese Form hat die Endungen *ika*, *eka* oder nur *ka*; *ika* tritt ein, wenn der Vokal der Stammsilbe *a* oder *o* ist, *ka*, wenn derselbe *u* ist.

tumbula brechen, *tumbuka* zerbrochen sein
chimula öffnen, *chimuka* geöffnet sein
chima schließen, *chimika* geschlossen sein
langa zähmen, *langika* zahmbar sein
cheketa schneiden, *cheketeka* geschnitten sein
walula zerreißen, *waluka* zerrissen sein
kwondonya zerstören, *kwondongeka* zerstört sein
kutenda ausführen, *kutendeka* ausführbar sein

f. Die inversive Form.

Diese hat die Endung *ula*. Durch sie wird das Gegenteil der in der Grundform des Zeitworts enthaltenen Bedeutung ausgedrückt.

chima schließen (bei der Tür), *chimula* öffnen
wala anziehen, *wula* ausziehen
hunga schließen, zubinden, *hungula* öffnen, aufmachen

g. Die iterative Form.

Diese wird durch Verdoppelung des Wortes oder Wiederholung von einzelnen Silben gebildet.

lembela suchen, *lembelalembela* überall suchen
pinduka wenden, *pindikuka* sich drehen
heka lachen, *hekaheka* lächeln

VIII. Abverbien.

Viele Abverbien können durch Hauptwörter mit Vorsetzung des Lokativpräfixes gebildet werden.

a. Abverbien des Ortes.

muno hierin
amu hier drin
pano hier (in der Nähe)

apa hier an Ort und Stelle
ako hier (in der Ferne)
kuno dort
umomo gerade hierin
upano gerade da
ukula gerade dort (weit, aber in noch sichtbarer Entfernung)
ukoko gerade dort (in weiter Entfernung)
amu na amu hierin hier und da
apa na apa hier und da
ako nako hin und her, dahin und dorthin
mula darin
pala da
kula dort
mohemohe überall hier drin
pohepohe hier und da
kohekohe überall dort in der Gegend
kwachi? wo, wohin, woher
munji anderswo drin
panji anderswo
kunji anderswo (weit)
pahi unten
muha oben
nkati darin, hinein
panda draußen (in der Nähe)
pawelu draußen
muyo vorn, vor
muyo namene weiter vorn
nyuma hinten
nyuma namene weiter zurück
chiñgati in der Mitte, auch *pachiñgati* in der Mitte
pepi nahe
kulehu weit, fern
ndila unterwegs
mbaliu auf dieser Seite
mibali yoheyohe auf allen Seiten

b. Adverbien der Zeit.

nelo heute
nelo mambumbu heute früh bei Tagesanbruch
nelo ulyamba heute morgen
nelo liduwa liwe pamutwe heute mittag (wörtlich: heute die Sonne ist über dem Kopf
nelo lyulo heute nachmittag
nelo lyolino heute abend
nelo muhi heute am Tage
nelo chilo heute nacht

tangu nelo von heute ab
baki maduwa manane in 8 Tagen
tangu maduwa nyano vor 5 Tagen
lido gestern
madudi vorgestern
lundu morgen
pa-lyamba übermorgen
pa-lyambapo überübermorgen
muhi am Tage, tagsüber
chilo bei Nacht
ulyamba Vormittag
liduwapi den ganzen Tag über
chilo die ganze Nacht hindurch
uwino jetzt
winoi jetzt gleich
ikanawe noch nicht
chakani wann?
ku-tandilika zuerst, zunächst
kawila nochmals, wieder
bahi genug davon, damit genug
lukoto später, nachher, dann
pa kumalila zuletzt
ohe madua Tag für Tag
kila iduwa (ebenfalls gebräuchlich jetzt)
wakati uno zu dieser Zeit
wakati ula zu jener Zeit
wakati ntwani zu welcher Zeit?
liduwa liwedachi? um wieviel Uhr? (wörtlich: wo stand die Sonne)
machedo früher, einst
tangu machedo seit, lange
mwedi uno diesen Monat

c. Art und Weise.

sana sehr
mwalehu durchaus
molemole langsam
luwilo schnell
kwali für »vielleicht« zu gebrauchen
upehi (*kiswahili*) schnell
kunyalala still (eigentlich still sein)
chikotopele gleich, genau so
uvila ebenso, gleichfalls
uvyovyo gerade so
chihi nur
pamo zusammen
kweli (*kiswahili*) wahr

namadi absichtlich
kulala luwali auf dem Rücken liegen
kulala kuhunama auf dem Gesicht liegen

d. Bejahung und Verneinung.

elo ja
nanga nein
ndu nein (auch: noch nicht)

e. Adverbien

des Grundes, der Frage, Menge und des Zweifels.

kwachani? warum? wozu?
iñganya ntwani? aus welchem Grunde?
chamni? was?
namuna ntwani? was für eine Art?
kadiki wenig, etwas
kadiki tu nur wenig
namene mehr
yohe viel
yinoyimo einzeln
payiwa falls

IX. Präpositionen und präpositionelle Ausdrücke.

-a von (Genitivpräpos.)
na mit, von, durch
pa bei, während (*pa-hwenite* während des Gehens)
kwa bei
tangu seit
chihobokele seit
kwihi kwa 'njoni hinter jemand
nyuma ya hinten
muyo mwa vor
muha mwa über, auf
pahi pa unter
nkati mwa in, innerhalb
pepi na bei
chiñgati zwischen, inmitten
pamo na zusammen mit
mbali wa pano bzw. *kume* diesseits
mbali wa kula jenseits
muyo mwa in Gegenwart, vor
muyo mwangu vor mir

X. Konjunktion.

na und
kama wenn, ob
adochi wie, gleich
henga aber
au oder

Außerdem sind auch viele Kisuaheliwörter im Gebrauch.

XI. Interjektionen.

ehe ja, so ist es
achi hört einmal
he (kurzes *e*) Ausruf beim Erschrecken
wo (kurzes *o*) hier
te aufgepaßt!
che Ausdruck der Verachtung
dachi stimmt das? ist das wirklich so?
nma Ausdruck der Verwunderung
iye Ausdruck des Unwillens
e (kurzes *e*) Ausdruck des Unwillens
e (lang wie ä) Ausdruck der Überraschung

Wörterverzeichnis Deutsch-Kimakonde.

A.

abbalgen *kuwawula*
abbeißen *kumeya*, *kumenya*
abbrechen (Haus) *kuhadula*
abbrechen (Zweig) *kulumula*, *kupayuka* (abgebrochen sein an seinem Anfang)
Abend *lyulo*
aber *henga*
abfallen (Blätter) *kupakatika*
abkratzen *kukwanga*
abkühlen *kupodya*
abkürzen *kwichipadya*
ablehnen *kuhita*
abmagern *kuyanda*
abnagen *kuñgwenya*
abnehmen, abflücken *kuhepa*
abreiben (Körper) *kukuwa*
abreisen, aufbrechen *kuwuka*
abreißen *kupwapula*
Abschied nehmen *kulayila*
abschneiden *kucheketa*
abschürfen (Haut) *kupomoka*
abschütteln *kutiñginya*
Absicht *namadi*
abwechseln miteinander *kupochelana*
abwehren (Schlag) *kudiwila*
abwehren, wegtreiben *kuyamila*
abwischen *kupukuta*
abziehen (Fell) *kuwawula*
abziehen (Rindenstreifen von Bäumen, um Stricke zu machen) *kuwawula*
Achselhöhle *ngwapa*
acht geben *kulindilila*
ächzen, außer Atem sein *kupumudika*
Ackerbauer *nkulima*
ackern (vielmehr: Boden behacken) *kulima*

Ader *nnanga*, *minanga*
addieren *kuyenjedya*
Affe *inyima*, *lingwele*
Affenbrotbaum *nuonji*
After *lukundu*, *diñgundu*
ähneln *kulandana*
Ähre *lihahi*
alle *wohe*
allein *weka*
allzeit *maduwohe*, *maduwa ohe*
als, wie, geradeso wie *muchi*
alt (abgetragen) *ya machedo*
alt (Alter) sein *akongopele*
Ameise *unjalahu* (große), *umamana* (kleine)
Ananas *chikowo*
anbeißen *kuñgwenya*
anbinden *kupambilila*
anblasen (Feuer) *kuweha*
anblicken *kulola*
anbrennen, in Brand geraten, versengt werden *kupya*
anderer *-unji*
ändern *kubadila*
anderswo *panji*
anfangen *kutandilika*
anfassen *kukamula*
anfühlen *kutoha*
anfüllen (ein Loch) *kuhulila*
anhängen, aufhängen *kukoweka*
anklagen *kulitaya liu*, *kulitaya chipu* (in früherer Zeit bestrich sich der Kläger mit Asche, damit der Dorfälteste schon von weitem Bescheid wisse)
ankleiden *kuwala*
anklopfen *kudodoha*
ankommen *kuhwika*, *kukomola*
anlangen (von weit her) *kuholoka*
anlehnen, sich *kuyama*
anschwellen *kuwimba*
anstecken (Krankheit) *kuyambula*
Antilopen *iñgonde* (Zwergantilope), *umbawala*, *umbutuka* (das Makondeplateau ist arm an Wild)
antreffen *kukodya*
antworten *kuyañgula*
anziehen *kuwala*
anzünden *kukumbanya*
Arbeit *madengo*
ärgern, sich *kuviha*, jetzt auch: *kuvisa* (deutsches *s*)
arm *nnyowu*, *wahowu*
Arm *nkono*
Art *ntindo*
Arznei *ntela*
Arzt *mnitela*, oder *mwene mitela*, oder *nkulawula*
Asche *liwu*
Ascheplatz *pachitutuli*
Askari *liongola*, *mangola*
Ast *lutawi*
Atem *dimumu*
auch *uvila*
auf *muha*
aufbewahren *kuwika*
aufbinden *kuhungula*
aufbrechen (zur Reise) *kuwuka*
aufdecken *kuhunukula*
auffangen *kudoñya*, *kuchinga*
aufgeben (das Beabsichtigte) *kuyawela*
aufgehen (Sonne) *kuholoka*
aufhängen *kukoweka*
aufheben *kunyanyula*
auflauern *kukalila*
auflesen *kulokota*
aufleuchten (Leuchtkäfer) *kuñganyima*
aufmerken *kupilikana*
aufpassen *kulolohidya*
aufpicken *kudodola*
aufregen, hitzig werden *kukalipa*
aufstehen *kuimila*, *kwimila*
aufwachen *kwimuka*
aufwecken *kwimula*
Auge *liho*
Augenwimper *lukope*, *diñgope*
Augenbraue *diñgope dya nnikwikwi*, Mehrzahl: *mmakwikwi*
Augenlid *likwikwi*
aus dem Wege gehen *kuyapuka*
ausbreiten, sich *kwonelela*
ausbrüten *kwitamila*, *kutamila*
ausgießen *kumwadila*

ausgleiten *kutelela*
ausgraben *kuhukula*
auskleiden *kuwula*
auslöschen *kudima*
auspressen *kuminya*
auslöschen (Feuer) *kudima*, *kudimanya*
ausreißen *kuyupula*
ausruhen *kupumulila*, *kuyowolela*
ausrupfen (Federn) *kukuwa*
ausspucken *kusuna mata*
Aussatz *chilungu*
Ausschlag auf der Haut *chipele*
außen *pawelu*, *panda*
austeilen *kuyawanya*
auswählen *kutondola*
ausweichen *kuyapuka*
ausziehen *kuwula*
Axt *imbedo*
außer Atem sein *kuyakadika*

B.

baden (eigentlich: sich am ganzen Körper waschen, da wegen Wassermangel bei den Wamakonde das Baden nicht sehr in Übung ist) *kulihinga*
Bach *luhunde*
Backen *chitama*, *vitama*; *ntama*, *matama*
backen *kuyocha*
Backzahn *litaŋ̃gunilo*
Balken *luhomelo*
Bambus *imbalu*
Banane *iŋ̃gowo*
Bart *chilewu*
Batate *nkambe*, *mikambe*
Bauch *chitumbo*
bauen *kudenga*
Baum *nnandi*
Baumstamm (abgehauen) *nkoŋ̃go*
Baumstumpf *chihichi*
Baumwolle *pamba*
beanspruchen, fordern *kulonga*
beenden *kumalila*, *kuhila*
beginnen *kutandilika*
begraben *kuyaha*
begrüßen *kukomadya*
Bein *lupambala*
Beischlaf ausüben *kutomba*
beißen *kuluma*
beleidigen *kutukana*
Berg *lichinga*
berühren *kupumuna*
beschneiden *kutaya nnikumbi* (in die Beschneidungshütte bringen)
beschuldigen *kulambilila*
Besen *chipyayi*
besiegen *kupunda*
Besitz *uhenga*
besitzend *wene*
bestreichen, beschmieren *kupaka*
betrinken *kukelewa*
betrügen *kutewelela*
Bett *chinanda*
betteln *kuyuwa*
sich beugen *kutepa*
Beule *mambwe*
Beute *nkole*, *mikole*
bespannen, beziehen *kusamila*
bezaubern *kulowa*
biegen, beugen *kupinda*
Biene *inyuchi*
Bienenstock *chipeda*
Bier (Pombe von Muhogo, Hirse oder Mais) *walwa*
binden *kuhunga*
bitte! *chonde*
bitten *kuyuwa*
bitter *kukalala*
Blase (Wasserblasen beim Kochen) *lihulu*, *mahulu*
Blasebalg *mmuwa*, *miwuwa*
blasen *kwomba* (Instrument), *kuweha* (Feuer anblasen), *kupunya* (Wind)
Blatt *lihamba*
Blätter der Hirse, des Maises, *makwati*
bleiben *kwikala*
Blinder *akalola* (er sieht nicht)
blinzeln *kwonidya*
blitzen *kumeta*
bloß, leer *nkawe chinu* (es ist kein Ding da hier drin)
Blöße, Nacktheit *matakudawu*

blühen *kuhipuka*
Blume, Blüte *induwa*
Blut *myadi, miadi; damu*
bluten *kuhuma damu*
Blüten treiben *kutuka dinduwa*
Boden, Grund, Land *dimbwe*
Boden, Lehm *ulongo*
Boden, Sand *litimbutimbu*
Boden, untere Außenseite eines Gefäßes oder anderen Dinges, womit es den Boden berührt *litende, chitendele, injanja*
Bogen *upinde* (auch: *upindi*)
Bohne *iñgunde*
Boot *ingalawa*
borgen *kulipaha*
borgen, leihen *kuyadika*
böse sein *kuhakalanga*
Bosheit, boshaft handeln *kulihakadya* (wörtlich: sich zum schlechten Menschen machen)
Brandblase *lituku*
braten *kukalanga*
brauchen *kukolela*
Braut *anatongodywa* (sie ist verlobt)
Brautgeschenk *malombo*
Bräutigam *nkutongodya*
brechen (erbrechen) *kutapika*
Brei *uwali*
breit sein *kuyandawuka*
brennen *kuyaka*
Brennholz *diñguni*
bringen etwas *kwida na chinu* (mit etwas kommen)
Brot *ukati*
Bruder, mein *nuñgunwangu*
Bruder, sein *nuñgunwe*
Brühe *nyodi, mihodi*
brüllen *kukuta*
Brunnen *chihima*
Brust *chihuwa*
brüten *kwitamila*
Buckel, Höcker *chumbi*
bücken *kutepa*
Büffel *inyati*
Bund (Strick) *chipila*
Bündel (Gras) *riha*
Bündel (Holz) *mhunda mihunda*

C.

Cadaver *ulili*, auch: *anikandika* (es fault, verwest)
Chamäleon *nalwiu* oder auch: *natendelechi*
Champignon *luwahi*
Charakter *isungu*
Clitoris *chitoko*

D.

da, dort *pala, kula*
darin: da, dort drin *pala nkati, kula nkati*
Dachspitze bei den Rundhütten der Wamakonde *chisweswe*
Dach decken (Hütte decken) *kuwimba iñgande*
Dampf *lyuchi, liwuche*
danke! *elo chomde!*
dann *lukoto*
Darm *chinimbu*
daß *kuchi*
Daumen *chikoñgo*
Deckel *lihuniko*
dehnen *kunapula*
denken, nachdenken, erinnern *kukumbukila*, jetzt auch: *kuwasa* (deutsches s)
denken, tälschlich *kutuda*
dick sein *kutumbulanga*
dick werden *kunyeta*
Dieb *nkwiwa*
Ding *chinu*
Donnern *iñguwa*
Dorf *kaya*
dort *kula*
er ist dort *awele kula*
draußen *panda*
drehen *kudinguha*
drohen *kuyoha*
drücken *kupambilikidya*
drücken (zusammen), nachstopfen *kuchinyila*

dumm *liwelu* oder *akawele diñgano* (er hat nicht Verstand)
dunkel werden *kudimba*
dünn sein *kuchapakala*
durchbohren *kudowola*
Durchfall haben *kudolola*
durchbrechen *kudowola*
durchseihen *kuhamata*
durchstoßen *kupekeha*
Durst *idowa*

E.

eben jetzt *wino*
Ebene *helelo*
Ebenholz *mpingo*
Ecke *indumba*
Echo *namalowe*
Ehebruch, Schande *ngoni*
Ehebruch treiben *kutumbilika*
Ehemann, junger *mnombi*, *walombi*
Ei *liye*
Eier legen *kutayila maye*
Eid *mwawi*
Eidechse *nangwangula*, *anamingwangula*
Eierpilz *imbohu*
eifersüchtig, er ist *awele na wiwu*
Eifersucht *wiwu*
eigensinnig sein *kutahuka*
eilig tun *kupiyanidya*
einander heiraten *kulombana*
eingestehen *kukulupila*
eingießen *kukuñguna*, *kumiminila*
eingraben *kuhuhulila*
einladen zu einem Fest, Essen *kukumbula*
einmal *mwanda umo*
Einöde (nicht zu bebauendes Land) *lilanya*
einreißen *kuhadula*
eintauchen *kuchopika*
eintreten *kwenda*
einwilligen *kukulupila*
Eisen *chitale*
Eiter *uhwila*
Ekel *kunyatila*
Elefant *unembo*
Eltern *akulungwa*
Ende *kuhila*
Enkel (sein) *ndukuluwe*
Ente *libata*
entlaufen *kutoloka*
er *nañge*
Erbse *imene*
Erbrechen haben *kutapika*
Erde (Welt) *chilambo*
Erdfloh *litekenya*
Erdnuß *indu*, *dindu*
erdrosseln *kulikiha*
ergreifen *kukamula*
erhalten, empfangen *kupochela*
erinnern, sich *kukumbukila*
erinnern, jemanden *kukumbuha*
Ernte *pawa l. ndola*
ernten *kulondola*
erschrecken *kususuka*
erstaunen *kukangana*
erstens, zuerst *wa kutandilika*
der erste *mtandi*
erzeugen *kuweleka*
erzählen, unterhalten *kukunguluka*, *kulonjela*
erziehen *kulela*
essen *kulya*
Eule *namahihi* (große Art), *namuku* (Schleiereule), *namami* (kleine Art)
Euter *mawele*

F.

Falle *lutambo*
Falle stellen *kuteya lutambo*
fallen *kumotoka*
fällen *kuchela*
falten zusammen *kupinda*
falten auseinander *kukuhumbula*
faul *nemwa*
Faust *iñgondi*
Feder (Vogel) *lileha*
Federn (die langen Flügelfedern großer Vögel) *dinjuya*
fegen *kupyayila*
fehlen (nicht treffen) *kukoha*
feig *ukuyopa*

Feind *umongo*
Feld, Pflanzung *welu*
Feld (für das Säen bestellt) *mwuda miwuda*
Feld (abgeerntet) *utema, mitema*
Fell *limbende*
Fell abziehen *kuwawula*
Fenster *chitonono* (eine kleine Öffnung neben der Tür zum Herausholen des Schlüssels)
fern *kulehu*
Ferse *chihiñgino*
Fest *dimanda*
Festgabe, die den Masken geschenkt wird *diñgombe*
fest sein *kunonopa*
fest halten *kukeleha*
fest machen *kukamya*
Fetisch, Maske *mdimu*
fett sein, werden *kunyeta*
feucht sein *kudebedeba*
Feuer *moto*
Feuerherd *chuli*
fiebern, sich körperlich unwohl fühlen *kuwuwula mmili*
finden *kuwona kulokota*
Finger *chala*
Finsternis *lupi*
finster sein *kudimba*
Fisch *ihomba*
Flaschenkürbis *litikiti*
flechten *kuluka*
Fledermaus *chiputiputi*
Fleisch *inyama*
Flecken *malemba*
Fliege *unembe*
fliegen *kuwuluka*
fliehen, aus Angst vor etwas, ausreißen *kutila*
fliehen, flüchten nach einem andern Orte, in ein Versteck *kutilila*
Floh *chundu*
Flügel *lupapa, dimapa*
Fluß *luhunde*
Flußpferd *chiboko, ndomondo*
flüstern *kunyinyita*
folgen jemandem *kulondodya, kupapata*
fragen *kuwudya*
Frau *nkomgwe*
Freier *nnungwana*
freind *-yeni*
freuen, sich *kulinowela*
Freund *mwembamwangu* (mein Freund), *mwemba* Jüngling
Freundschaft schließen *kupangana chinemba*
frisch *ya hambi*
Frist (lange) *kulembela maduwa wohe*
Frosch *chitowa, chula*
früh (heute) *ulyamba*
früher, ehemals *tangu*
fühlen, betasten *kupama*
fühlen, merken *kuwona*
führen (zeigen) *kulangudya*
füllen *kwombadya*
für *kwa*
Funke *ihehe*
fürchten *kuyopa*
fürchten machen *kuyoha*
Fuß *ludodo* (Unterschenkel), *lukambato* (der untere Fuß)
Fußspur *lwayo*

G.

gackern *kulelela* (vor dem Eierlegen), *kukokolika*
gähnen *kuyahama*
Galle *chikwedo*
Gang *kuhwena*
ganz *yumi* (*chinu chumi* das Ding ist ganz)
gar gekocht *kutokota*
Gast *mnyeni*
Gauner *nnamba*
geben *kwiñga*
Gebräuche *ntindo*
gebären *kuwelelwa*
Geburt *kuwelekwa*
Gefahr *kuyoha* (fürchten machend)
Gefährte; mein *mnyangu*
Gefährten, unsere *awetu*
Gefäß, Gerät *chikolelo*

Gegend *mbali*, *chilambo*
gehen *kuhwena*
gehen (abseits vom eigentlichen Wege, querfeldein gehen, durchs Gras gehen) *kupita chimuwahi*
Gehirn *ututuli*
Geist *ndimu*
Geist, Seele *isungu*
geizig sein *kuputuka*
Spottname für Geizhals *libahu*
Geld *dimiya* (von *mia* abgeleitet)
Gelenk am Ellbogen *chihiñgino*
Geleite geben *kupelekela*
Gelübde tun *kuwikila*
gemeinsam *pamo*
Gemüse *imbowa*
Gemüseart *litingi*
Gemüse von Muhogoblättern *chinduli*
genug sein, genügend *kwinilela*
Gesäß *matako*
Geschichte erzählen *kutana nkoñgo*
Gerät, Sache, Ding, Tier, Insekt, das man nicht gleich benennen kann *chitukutuku*
Geräusch, Schall des Trittes beim Gehen *kukwiha*
gerinnen *kuyumilila*
Geruch *liwumba*
Geschrei (von Leuten) *diñguto*
Geschwister, meine *nnangawangu*
Gesicht *kumeho* (dort, bei den Augen)
Gespenst *ndimu*
gestern *lido*
gesund *mumi*
Gestrüpp *lilindi* (einzelnes), *malindi*
Gewalt *dimongo*
gewalttätig, roh sein *chiyeyu*
Gewehr *ihuti*
gewöhnt sein *kudyewelela*
gibts nicht, will ich nicht (als Interjektion) *oho!*
Gift *ntela* (Zaubermittel)
gleich machen *kulinganya*
gleich sein *chikatapele*, *chikotopele*
Glück (z. B. auf der Jagd) *liyadi*
Gott *nnungu*
Gottesanbeterin *nantumbula vilongo*
Grab *lidembe*
graben *kuhimba*
Gras (schilfartiges, zum Dachdecken) *wahi*
Greis *akongopele*
Gross *iñgulungwa*
groß gewachsen sein *kulumuka*
Größe *changa*
Großmutter *adyangu*
Großvater *ambuye*, *anambuye*
Grund *pahi* (unten)
Grund, Ursache, warum? *inganya ntwani? mwadachi?*
Grube *lipondo*
Gurke *litetele*
gut *kukatapala*

H.

Haar *ulindu*
haben *kuwa na*
Habicht *namiwewe*
Hacke *liyembe*
Hacke (andere Art, stochernd zu gebrauchen) *iñgoha*, *liyemba lya iñgoha*
Hahn *nankongowela*
Hahnenkamm *liyenje*
halb voll sein *lipinje* (*taya lipenje* fülle halb voll)
Hals *ukoti*
halten *kukamula*
Hammer *inyundo*
hämmern *kukomela*
hämmern (um Bast geschmeidig zu machen) *kuhwinda*
Hand *nkono*
Handfläche, innere *liyanda*
Händeklatschen *kudoñga*
Händewaschen *kukalawa*
Händler *nkuchulusa*
handeln, handelseinig werden *kutongola malonda*
hängen an etwas *kukoweka*
Harn *makwedo*
hart sein *kunonopa*
Hase *usungula*

hassen *kunyatila*
Hans *iñgande*
Haut *limbende*
Hebamme *nañgolo*
heben *kunyanyula*
heilen, gesund machen *kulawula*
heiraten *kulomba*
Heimat *kwetu*
Heimtücke *chiyeyu*
heiß sein *kuwakula*
heißen *lina lyako lyani?* (wie heißt du?)
helfen *kuyangata*
hell sein *kulangala*
von heller, weißer Farbe *wa naswe, nahwe*
Hemd *mwinjila*
Henne *likolo*
heranwachsen *kukula*
herangewachsen sein *kukulumuka*
herauskommen aus etwas *kuhuma*
Herde *likuwa*
Herr (Besitzer) *mwene*
herausgehen *kuwuka*
herausnehmen aus dem Topf, wegnehmen vom Feuer *kutewula*
Herd *chuli*
Herdstein *lihindili*
herumdrehen *kudinguha*
herumgehen *kudinguka*
heruntersteigen *kusuluka*
Herz *isungu*
Heuschrecke *lihiye*
heute *nelo*
herausziehen (Wurzeln) *kuyupula*, *kudobola*
herausziehen, wegraufen (Gras) *kuyipa*
Hieb *mhuluwala*
hier *apa*, *pano*
Himmel *lihunde*
hinaufsteigen *kukwela*
hinaufziehen *kuwuta*, *kukwedya*
hinaufziehen, jemand zu sich *kuwutila muha*
hinausgehen *kuwuka*
hinbringen, hinführen, jemand *kupelekela*
hindern, Ausweg versperren *kudiwila*
hindern, verweigern *kulimbidya*
hineinblicken *kuñgunulila*
hineingehen *kwenda* (zum Unterschiede von *kuhwena*, das das Gehen im allgemeinen, das Gehen, ohne immer ein Ziel zu haben, bezeichnet: *ngwenda* (*ngu-enda*), *wenda*, *enda* (*a-enda*), *twenda*, *mwenda*, *wenda*
hineintun *kutaya*
hinken *kuhumbayila*
hinten *nyuma*, *kwihi*
Hinterkopf *chikohi*
hinübergehen *kuyomboka*
hin und her baumeln *kulendenda*
hin und her baumeln lassen *kulendedya*
Hirse *ntama*
Hirseart *nhyuwele*
Hirserohr *lupambahi*
Hitzigkeit, Wut *kuwisa*
hoch *muha*
Höcker *chumbi*
Höcker bei vortretenden Schulterblättern *madengu*
Hoden *dimumbu*
Hof (freier Platz im Dorfweiler, zwischen den Rundhütten) *luwani*
hoffen, wünschen *kulembela*
hohl *imbaka*
holen *kunyakula*
Holz *nnandi*
Holzkohle *likala*
Honig *wuchi*
horchen *kupilikanila*
hören *kupilikana*
Horn *lupembe*
Huf *chikotwa*
Huhn *iñguku*
Hund *nñgawanga*
wilder Hund *lilongo*
Hundertfuß *nandelele*
Hundsaffe *lingwele*
Hunger *indala*
huren *kutomba*
husten *kukohomola*

Hut *chipalihi*
Hüfte *chikundu*
Hühnerstall *chitundu*
Hülse *lihahi*
hüpfen *kudenga*
Hürde *chitundu*
husten *kukohomoka*
Hütte (offene) *ngongwe*
hüten sich *kuyopa*
Hyäne *nchehe*
hysterisch sein *kulawalawa*

I.

ich *nangu*
ihr *mwenu*
immer *maduwa ohe*
impotent *liwelu*
innerer Hüttenraum *nkati*
Insekt, irgendein *ntukutuku*
irreführen *kuhochedya*
in die Irre gehen *kuhochela*

J.

ja *elo*
Jagd *kuhumbata*
jagen *kuhachila*
Jäger *nkuhumbata*
Jahr *mwaka*
jäten *kulimila*
jeder *wohe*
jeden Tag *ohe maduwa*
jener *ayula*
jetzt *wino, hambi*
jucken *kuwawa*
Jungfer *nahaku anamahaku*
Jüngling *nnemba*

K.

Kadaver *ulili*
Käfig (zum Transport) *chitehi*
Käfig (gewöhnlicher) *chitundu*
Käfer *ntukutuku*
Kaffernkorn *nhyuwele*
Kalk *inula*
Kälte *inepo*
Kamm *chihamula*
kämmen *kuhamula*
kämpfen *kupanya*
Karawane *mwanda*
Kartoffel *nkambe*
Kassawa *nhogo*
Kassawa (trocken) *makaka* (*likaka* als Ohrenschmuck verwendet)
Katze *imaka*
kauen *kutañguna*
kaufen *kusuma*
Kautschuk *ntili*
Kehle *lukolongo*
Kehlkopf *lukolongo*
Kehricht *miswani*
keimen *kuhipuka*
kennen *kumala*
Kerbe *lipango*
Kern *litima, matima*
Kette *nkuhu*
keuchen *kuyakadika*
Kind *mwana*
Kinn *chiyewe*
Kissen *nsamilo, msagamilo*
kitzeln *kudikadika*
Klagegeheul *chitengelo*
kleben *kunilikidya, kunamatanila, kunamatila*
zusammenkleben *kukamulana*
klein *dyoko*
klein sein *kuchakapala, kwichipala*
klemmen *pambilikidya*
klettern *kukwela*
klopfen (mit den Fingern) *kudodola*
klopfen (mit einem Gegenstand) *kukoñgona*
Klumpen *lidonji*
kneten *kukanda*
Knie *lilundi*
Knochen *liwangwa*
Knoten *chihundo*
kochen *kuteleka*
Kochtopf *chilongo*
Köcher *liwanu*
kommen *kwida*
können, imstande sein *kuhulula*
können, verstehen, wissen *kukomoka*

Kopalbaum *nkumbi*
Kopf *mutwe*
Korb *chihapo*
Korb (flacher) *chipeto*, auch *chihelo*
Korb (aus Bambusrohr mit Deckel) *litunga*
Korb (aus Bambusrohr, offen) *likalala*
Körner, die beim Stampfen oder Mahlen übrigbleiben *dihenga*, *diñgoko*
Kot *mawi*
Kraft *dimongo*
Krähe *nankonda*, *anamikonda*
krähen *kukongowela*
Kralle *lukombe*
Krampf in Gliedern *nangahwa*
Krampf (Krankheit) *chihundahunda*
krank sein *kuwuwula*
Krankheit *ulwele*
kratzen *kupala*
kratzen, sich *kuliwawa*
kriechen *kutambala*
Krieg *iñgondo*
Krokodil *imbulu*
Kropf *ineledi*
Küche *chiwuli*
kühl werden, sich abkühlen *kupola*
Kürbis *likumbila*, *matikiti*
kürbisähnliche Früchte erzeugende kletternde Pflanze *mpeme*, *mipeme* (typisch für die Wamakonde)
kurz *wa njipi*, *chananjipi*
kurz sein *kwichipala*
kürzen *kwichipadya*
Küste *kumanga*

L.

lachen *kuheka*
lachen, über jemand *kuhekela*
laden (Gewehr) *kuhopola*, *kusamila*
Ladestock *ndeke*
Lager (aufschlagen) *chono* (*kutenda*)
lahm sein, hinken *kuhumbayila*
Land *chilambo*
Land, frisch gerodetes *mmunda*
Land, brachliegendes mit Unterholz und Buchwerk dicht bewachsenes früheres Feldland *lihundu*
Landschildkröte *nñgambe*
lang *-nehu*
lang sein *kulepa*
langsam *molemole*
Lärm *lwaso*, *kupwahika*
lassen *kuleka*
lassen, jemanden *kulekela*
laß das! (Interjektion) *ehe!*
Last (Holzlast) *mhunda*
Last aufnehmen *kutika*
Last, die in Blättern oder Kleidern eingewickelt ist *chihutiki*
laufen *kutukuta* (flüchten *kupeya*)
Laus *imboko*
Leber *manoha*
lecken *kulamba*
leer (da drin ist nichts) *nkawe chinu*
legen, stellen *kuwika*
Lehm *ulongo*
lehren (zeigen) *kulangudya*
Leib *liwimba*
Leiche *ntuhi*
leihen *kuyadika*
leise *kunyalala*
Lende *chikundu*
Leopard *isuwi*, *ihyuwi*, *ichuwi*
lernen *kulihunda*
lesen *kusoma*
leugnen *kuhita*
Leute *wanu*
leuchten *kulangala*
leugnen *kukana*
lieben *kulembela*
Lied *luhimo*
Linie *nkwekwe*, *nkwelele*
links *nchinda*
Lippe *lulomo*
Lippenscheibe *indonya*, *ndonya*
List *ulonbo*, *kulumbila*
loben *kolombolela*
Loch *chitonono*
Loch (in der Erde) *lipondo*
locker machen *kutimbula*
locker werden *kulela*
Löffel *luko*
Lohn *makongolo*

losbinden *kuhungula*
löschen, aus *kudima*
loslassen *kuleka*
Löwe *uhimba*
lügen *kulambila*
Lunge *mapahu*

M.

Maß *nningo, milingo, mlingo*
machen *kukola, kutenda*
mache das! *tenda dono!*
Mädchen *mwana nkongwe*
Mädchen, kleine *nahaku anamahaku*
Mädchen, junge *mwali, wali*
Magen *lipitihu*
mager werden *kuyanda*
mahlen *kuhaya*
Mais *malombe*
Maiskolben *chimela*
Maiskörner *dinjele*
Maiskörner, geröstet *dinutu*
Mann *nnume wahume*
Mast *nsipiti*
Medizin *mitela*
Mehl *wuhu, uhulu*
mehr als *kuwele*
mehr sein, werden, machen *kupunda*
meiden *kuwalawala*
melken *kuminya*
Melone *likumbila*
Matte (feine) *likande*
Mattensack *chihapo*
Mensch *munu*
Menstruation, sie hat *umpundile mwedi*
merken *kuwona*
Messer *chipula*
Milch *mawele*
mischen *kukundanya*
mit *na*
Mitleid fühlen *kuwona chididi*
Mittag *liduwa pa mutwe*
Mitte *pa chiñgati*
Mond, Monat *mwedi*
Vollmond *mwedi litumba*
Neumond *mwedi kuwalawala*
morden *kukalaliha*
morgen *luudu*
Morgendämmerung *ulyamba*
Morgentau *lime, malime*
morscher Zustand *liwowo*
Mörser *ntuli*
Mörserstampfer *muhi mwihi*
Moskito *injenjema*
müde sein *kudoba*
Mund *kanya*
Mund ausspülen *kupukusuwa*
murren *kuduma*
Musikinstrument *gesi, gehi*
Mutter *amama*
deine Mutter *anyoko*
seine Mutter *anyokwe*
unsere, euere, ihre Mutter *ayuwetu ayuwenu, ayuwawo*

N.

Nabel *inungu*
nach *ku*
nachahmen *kuyedya*
Nachbar *aikala pepi* (er wohnt nahe
nachfolgen *kunondodya*
Nachlaß *mapala*
Nachmittag *liduwa lipeneke*
Nachricht *dihabali ukoto*
Nacht *chilo*
Nachzügler *kiwelu*
nackend *matakudawu*
Nadel *ihingano*. jetzt auch: *sindawo* (deutsches s)
Nagel (Finger) *lukombe*
nagen *kubabadula, kuñgwenya*
nahe bei *pepi*
nähen *kutota*
nähern sich *kuhengelela*
näher bringen *kuhengeledya*
Naht *ndoto*
Name *lina*
Narbe *likwanda*
Nase *imula*
Nasenschleim *lihuwa*
Nashorn *imela*
naß sein, werden *kulowa*
Nation, Stamm *litawa*

Nebel *litambwa*
neben *panyenje*
necken *kutandamula*
Neffe *lipwa*
Negerhirse *mapemba vikota*
nehmen *kutwala, kwcusa*
Neid haben, neidisch sein *kunyatila*
neigen sich *kupeneka*
nein *nanga, ndulu, ndu*
nennen *kutambula*
Nest *chitehi*
Netz *wawu*
neu *ya hambi*
nicht, das ist nichts *ikapali*
niederknien *kwikala mahundi*
niederlegen (Last) *kutula*
niederlegen (sich) *kulitula*
niederreißen *kuhadula*
Norden (wird ausgedrückt:) *kumanga*
nur *chihi*
nützen *kukotopala*

O.

ob *kuchi, kama*
oben *muha*
Oberschenkel *chiya, viya*
oder *au*
Öl *mahuta*
offen *mwanda*
öffnen *kuhungula*
oft *miyanda yohe*
ohne *pakawele*
Ohr *likutu*
Ohrenschmuck (kleines abgerundetes Stück getrockneten Manioks) *likaka*
Ohrfeige *mabobwa*
Onkel (sein) *ananĩgolowake*
Opfermahl (zur Erinnerung an einen Verstorbenen der Sippe) *inĩgopedi*
Osten *kuholoka liduwa*

P.

Papaye *lipapaya*
passen, zusammen *kulinginana*
paß auf! (Interjektion) *te!*
Penis *chitongo*
Perlhuhn *inĩganga*
Pfeffer *dihanga mwedi*
pfeifen *kwomba lwidi*
Pfeil *linonga*
Pfiff *lwidi*
pflanzen *kupanda*
Pflanzung, bestellen zur Saat *kupanda welu, munda*
pflegen *kwoda*
pflücken *kuhepa*
picken *kudodola*
Pilz (einzelner) *lwahi*
Pilze *wahi*
Platz, freier, inmitten des etwa 6—7 Rundhütten zählenden Dorfweilers *paluwungo*
Pocken *chihoba*
prahlen *kulilambila*
Preis, was kostet dieses Ding? *kusuma dachi chinuchi?*
probieren *kuyedya*
Pulver *unga*
Pulverhorn *liwengwa*
putzen *kutinĩginda*

Q.

quälen *kwalala*
Quelle *chimbwimbi*
quetschen, sich *kulipambilikidya*

R.

rächen *kulilipila*
Rand *nyenje*
rasieren, das Haar scheren *kumowa*
Rasiermesser *chipula cha mutwe*
rasten, ruhen *kuyewelela*
Ratte *nkule, likule*
Rätsel *nkoñgo*
rauben *kupoka*
Rauch *lyohi*
rauchen *kuwuta*
Raum *kuyandawuka*
räumen, aus dem Wege *kwcusa*
rechts *nkono, nnilo*
Regen *nnungu*

Regenbogen *ihyawi, inyongamo, iningamo*
Regenzeit *chihuku*
regnen *kutonya*
reiben *kutiñginda*
reicher Mann *munu nyenga*
Reichtum *uhenga*
reif sein *kuwula*
Reihe *ndododo* (*kuwika ndododo* der Reihe nach legen)
Reiher *ngolonga, angolonga*
rein (von Kleidern) *kuswela*
reinigen, Gegenstände *kuhahula, kukatapadya*
Reis *mpunga*
Reisbrei *imanda*
Reise *mwanda*
Reisender *mmwanda*
retten *kupoha*
reuen, bereuen *kulyamba*
richten, Urteil sprechen *kulamula*
Rizinusstaude *mbalika*
riechen *kunuñga*
riechen lassen *kunuñgidya*
Riegel *ntukuli*
Rind *ñgombe*
Rinde *makakamba*
Ring *lumeta*
roden *kungwila, kulima*
roh, unreif *wihi*
rollen *kuhingilita*
Rost *ingunja*
rösten *kuyocha*
rösten mit Fett, z. B. Fleisch, Erdnüsse *kukalanga*
rot *wa nahuwi*
Rohr, Schilf *luswelo*
Ruhe! (gebieten) *te!*
ruhig sein *kunyalalika*
Rücken *mwango*
rufen *kuchema*
Ruhe! (schweigt!) *kunyokonya*
rühren, umrühren *kukolowa*
rund *mbilinga*
rupfen, Federn *kukuwa*
Ruß *lichili, machili*
rütteln *kutiñginya*

S.

Sack, Mattensack (bis zu 10 pishi fassend) *chihapo*
Sack (aus getrockneten Blattstreifen der wilden Dattelpalme geflochten, 20 pishi fassend) *lingundumbwe*
säen *kupanda*
Saft *ulimbo*
sagen (zu jemand) *kuhawula, kuhawulila*
Salz *munyu*
sammeln, herbeirufen *kuchemanya*
sammeln, Dinge *kuhimanya*
Samen *imbeyu*
Sand (weißer) *nyangi*
Sandfloh *litekenya*
satt sein *kwikuta* (jetzt auch *kusiba* [deutsches *s*])
saugen *kuyoñga*
säubern (von Schmutz, Sand) *kupamuna*
säugen *kuyonyedya*
Säugling *nambombe, nunu*, Säuglingsmutter *nanunu*
schaden, hassen *kumenga*
Schaf *ungondolo*
Schakal *nancheta*
schälen *kudedeha*
schallen *kuwuma*
schämen *dihoni*
Schamhaare *uvelya*
scharf *kukalala*
scharren (Hühner) *kupala*
scharren mit den Füßen; wegstreichen über etwas, um es zu entfernen (auch mit der Hand, z. B. ein Insekt) *kupatula*
Schatten *chimbuhedi*
schaukeln *kulendenda*
Schaum *limulo, chihulo*
Scheide (für Messer) *lihahu*
sich scheiden voneinander *kulekana*
schneiden *chekeha*
Scheideweg *lihapukano*
scheintot stellen *kudilika*
Schemel *chiteñgu*
schicken *kutuma*

schießen (Gewehr) *kwomba*
schießen (Pfeil) *kuyela*
Schimmel *ukandika*
schimpfen *kutukana*
schlachten *kuhinja*
Schlaf, fester *luwono*
schlafen *kwona*
schläfrig sein *kuhindila*
schlagen (Holz, Nagel) *kukomela*
schlagen, jemand *kupanya, kukoma*
schlagen, einander *kupanyanila*
Schlange *nyongo, mihongo*
schlau *awele na dinganu*
schlecht, unordentlich *kunyata*
schlecht, böse sein *kuhakalanga*
schleichen *kuweta*
schleppen *kwutanga*
schließen *kuchima*
schlinge *chihololela*
schlucken *inyekunyeku*
Schlund *pangulo*
im Schlund stecken bleiben *kwikala pangulo*
Schlüssel *mhungulo*
schmal *kukotopala*
schmecken *kuyedya*
schmerzen, Schmerz empfinden *kupoteka*
schmerzen, verletzen, töten *kuwalala*
Schmetterling *mbulukutwa*
schmieden *kuhama*
Schmutz *ingahu*
schmutzig sein *kuhakalanga*
schmutzig machen *kutumbanga*
schnarchen *kukoloma*
Schnecke *itanangu*
schnell *luwilo*
schnell laufen *kupeya*
schneiden *kuchekeka*
schneiden, in kleine Stücke *kuchekatanga*
schnitzen *kuweda*
schön *chikotopele*
schöpfen, Wasser *kuteka*
schreien (rufen) *kuchema*
schreien (weinen) *kukuta*
schulden *kulongwa*
schütteln *kutungunya*
Schulter *liwala*
schüren (Feuer) *kukonyela*
Schutzhütte (offene, die gebaut wurde, um sich zu geselligen Unterhaltungen zu versammeln und vor der Sonne geschützt zu sein: neuerdings wird der Ausdruck auch für Sonnenschirm bezw. Regenschirm angewandt) *chitala*
schwach sein *kudobanga*
Schwager *mamu*
schwarz *ya napi*
Schwanz *nchila*
schweigen *kunyalala*
Schwein *ungulwe*
Schweiß *chiwiduha, chiwiduho*
schwer sein *kwidopa*
Schwester (seine) *numbwawe*
Schwiegermutter (seine) *nkawake*
Schwiegersohn (sein) *akamwanawe*
Schwiegervater (sein) *nkawake*
schwitzen *kuwiduha*
Seele *isungu*
sehen, aussehen *kulola*
sehen, fühlen, merken *kuwona*
sehnen, sich *kutamwa*
sehr *na mene*, jetzt auch *sana*
Seite, auf der *pitepa, kwitepa*
selbst *mwene*
senden *kutuma*
Sesam *ulende*
setzen *kwikala*
sieben *kuyehena*
sieden *kukola*
sich an! *kumbe!*
singen *kuyimba, kwimba*
sinken *kutitimila*
Sippe *litawa*
Sitte *namuna*
sitzen *kuyikala*
Sklave *chipanje*
Skorpion *chiwalawala*
Sohn *wadi*
Soldat, Askari *liongola*

Sonne *liduwa*
sorgen, besorgt sein *kwoda*
der Soundso *njoni*
spalten *kuwalula*
spannen fest (Bogen) *kudalambula*
aufspannen, beziehen mit Fell *kuwamba*
Spaß machen *kutahukana*
später, nachher *lukoto*
spät kommen *kutima*
spazierengehen *kuhwena kwonga, kuhwena kunachonga*
Speer *nkuchi*
Speichel *mata*
Speise *chakulya*
spielen *kuñgana*
Spinne *nankakatambwe*
Spion *nkukombelela*
spitz sein *kuhongoleka*
Spitze (eigentlich: dort am spitzen Ende) *kudedu*
Spott *mwaha*
sprechen *kutongola*
sprießen hervor *kuhipuka*
springen *kuwuluka*
Spur *kwayo*
Stachel *mwiwa*
Stadt *kaya*
Stamm, unterer Teil am Erdboden *lihindi*
Stamm (Volksstamm) *litawa*
stampfen, Körnerfrüchte *kutipula, kutwa*
Stange *luwalawala*
Staub *litutunga*
stechen *kutolola, kahoma*
stehen *kwimila*
stehlen *kwiwa*
Stein *liyanga*
sterben *kuhwa*
Stern *inondwa*
Stiefmutter *mama kuñgodya*
Stiel *mpini*
still sein *kunyalala*
Stimme *lidi*
Stirn *pachonye*
Stock *ihimbo*
stolpern *kukuwala*
stolz (an sich: überheben) *kulinowa*
störrisch sein *kulema*
stoßen *kukoñgola*
stoßen, sich *kulikondolola*
stoßen, zusammen *kupumunana*
strecken *kunyolodya*
streuen *kumwadila*
streiten (untereinander) *kupwatana*
Strick *ndidi* (roh), *luwoyi* (gedreht)
stumm *akatongola* (er spricht nicht)
stumpf sein *kutusa*
Stuhl *chiteñgu*
zu Stuhl gehen *kunya*
stumpf, es ist *chikakola*
Sturm *lipungu*
stürzen *kumotoka*
stützen *kuchikula*
suchen *kulembela, kutaha*
Sumpf *litope*
Suppe (dickflüssig) *litotoli*
süß sein *kunowa*

T.

Tabak *tumbaku*
Tabak rauchen *tumbaku kuhonda*
Tabak kauen *tumbaku kutañguna*
Tag *liduwa*
der helle Tag *muhi*
Tal *kuhelelo*
Tamarindenbaum *nkwedu*
Tante (Schwester der Mutter) *mam ndyoko*
Tante (Schwester des Vaters) *atat mati*
tanzen *kuwina*
tapfer, mutig sein *kukalipa*
Tasche *mhuko, mihuko*
tasten im Finstern *kupama*
herumtasten nach allen Richtunge *kupamapama*
tätowieren *kulemba*
Tau *lime, malime*
taub *akapilikana* (er hört nicht)
Taube *umunda*
taumeln *kutitimila*
tauschen *kusumanya, kubadilanya*

Tausendfuß *chongolo*
Teich *litanda*
Teig machen *kuwilinga uhu*
teilen *kuyawa, kuyawanya*
Teller *nkungu*
Termite *nancheche*
Termitenhügel *chisulu*
Testament machen *kulayila* (Abschied nehmen)
teuer *chikasumika*
Teufel *lihoka, nandenga*
tief sein *kukudulika, kulepa pahi*
Tier *inyama*
Tipitipivogel *litipitila*, fliegt ganz kurze Strecken dicht über dem Erdboden und versteckt sich dann gern in einem Strauch nahe am Boden
Tochter *biti*
Tod *kuhwa*
Tomate *lingindwa*
Ton *lidi*
Topf *chilongo*
töten *kuwalala*
trächtig sein *aniikuta*
tragen *kuyakula*
Träger *mbahalia*
Träne *nhyudi, mihudi*
Trauer *chihakawa*
träumen *kulota*
traurig sein *kuhinginika*
in etwas hineintreten *kukalamba*
auf etwas treten, niedertreten *kuluwata*
Tillergeschrei *chilululu*
trinken *kukumbila, kukimbila*
trocken sein *kuyuma*
trocknen *kuyumya*
zum Trocknen herauslegen, aufhängen *kuyanika*
Trockenzeit *chambu*
Trommel (kleine) *likuti*
Trommel (lange) *likungwa*
trommeln *kwomba*
Trommelgetöne *kuwuma*
tröpfeln *kutonoka*
Tropfen *litwene, matwene*
Trunkenbold *nkukelewa*
Tuch *inguo*
tun *kukola*
Tür *luwidi*
Tür (hintere) *chimbetela*
Türriegel *utukuli*
Türschwelle *likoñgo*

U.

üben *kulihunda*
über *muha*
überall *pohepohe*
Überbleibsel *ukoko*
übereinkommen, miteinander übereinstimmen, aneinander gewöhnen *kudyewelanila*
Überfall *kuweda*
überfließen *kukupakupa*
überholen *kupunda*
übermorgen *palyamba*
übersteigen, darüber hinwegschreiten *kuchinjila*
übersetzen (Fluß) *kuyomboka*
übertreffen, besiegen *kulema*
übertreffen (Komparativ, Superlativ) *kupunda*
Ufer (Rand) *mwitepa*
umarmen *kukamulana*
umbinden *kudinguha, kudingudiha*
umfassen mit den Händen *kudingila*
umrühren *kukolowa*
umschnüren *kudingilidya*
umsonst, gratis *chihi* (*utende chihi* mach das umsonst, ohne Lohn!)
umspannen mit den Fingern, zwischen den Händen eingeklemmt halten *kuhimanya, kupwalanidya*
umwenden *kupindikula*
und *na*
Unglück *chihakawa*
in Unordnung bringen *kutimbanga*
unreif *mbihi, chiwihi*
unten *pahi*
untergehen (Sonne) *kuswa*
unterhalten, sich *kuhimulila kulonjela*
Unterschenkel *chidinji*
unterwegs *nudila*

untertauchen *kudikila*
Urin *makwedo*
urinieren *kukwama*

V.

Vater *atata*
verachten *kuhadula*
verbieten *kulimbidya*
verbrennen *kuyocha*
verdrehen, verrenken *kupopotola*
verdorren *kunyala*
verfehlen, Weg *kuhochela*
vergessen *kuliwalila*
verjagen *kuwinganga*
verlassen *kuleka*
verletzen *kuliwalala*
verlieren *kuyaha*
Verlobte *ndyanga*
Verlobter *nkutongodya*
verloben *kutongodya*
verloren gehen *kuyahika*
verlöschen *kudimika*
verkaufen *kusuma*
vermehren *kuyenjedya*
vermindern *kupungula*
verrenken *kulitema*
Verrücktheit *diñgopedi*
versammeln, sich *kukundanya*
verscheuchen, Vögel *kuyamila*
vernichten *kwondonga*
versäumen, verspäten *kutima*
versöhnen *kudyewelanila*, *kudilewanila*, *kupatana*
verscherzen, um etwas kommen *kupelela*
verschlingen *kumila*
Verstand *diñyano*
versuchen *kulinga*
verstopfen *kudiwa*
verweigern *kuhita*
verwunden *kuwalaliha*
verstecken *kupiha*
vertreiben, verscheuchen *kuwinganga*
verzeihen *kuleka*
viel, alle *-ohe*
reichlich, viel, im Überfluß *pukuta* (wie im *Kisuaheli* »*tele*« zu verwenden)
vielleicht *kwali*
Vogel *chuni*
Vogelleim *ulimbo*
Vogelleim (gekocht) *ukomikomi*
Volk (Stamm) *litawa*
voll werden *kuwombala*, *kumbala*
voll machen *kuwombadya*
vor *muyo*
vorangehen *kulongolela*
vorbeigehen *kupita*
vorbereiten *kukatapadya*
vorenthalten *kuwima*
vorgestern *madudi*
Vorrat aufbewahren *kungula*
Vorratsbehälter *lichehe*
Vorratsbehälter, mit Lehm überkleb *iñgokwe*
vorwärts (sein) *muyo*

W.

wach sein *kuwa meho*
er ist wach *awele meho*
wachsen *kwikalila*
Wachs *chela*
wachsen, keimen *kumela*, *kukulumuka*
wackeln *kutikina*
Wade *chidinji*
wagen *kulinga*
Wagen würde ausgedrückt werden: *gadi* oder *gali*
wählen *kutondola*
wahrhaftig? stimmt das? *o!* (bei nicht gerundeten Lippen Mundöffnen kurz!)
Waise *nchiwa*
Wald *nyitu*
wälzen, sich *kuyalata*
Wand *lihitu*
Wange *litama*, *utama*
wann *chakani*
Wanze *uñguñguni*
warm *moto*
wärmen, sich *kuyota*

warnen *kuduma*
warten *kulinda*
warum *mwadachi? chamani?*
Warze *isunduwa*
was *chamani*
waschen (Kleider) *kuchapa*
waschen (Hausgeräte) *kuhahula*
sich waschen (Hände, Gesicht) *kukalawa*
sich waschen (am ganzen Körper) *kulihinga*
Wasser *medi*
Wasserplatz *kumuto*
wechseln, ändern *kubadila*
wecken *kwimula*
wedeln mit Schwanz *kupuwa nchila*
Weg *ndila*
Weg, breiter (Straße) *litanana*
Weg, alter, nicht mehr begangener *liwalala*
weglaufen *kutoloka*
wegwerfen *kuyaha*
wegziehen *kuhama*
Weib *nkongwe* (*kimaraba: mmahe*)
weich sein *kwa lowa*
weinen *kukuta*
weiß *ya naswe*
weit entfernt *kulehu*
weitergehen *kuhwena muyo*
weit herkommen *kuholoka*
wenden, drehen *kupindikula*
weniger werden *kupungula*
wer? *nani?*
werfen, nachwerfen *kuyela*
wetzen *kunola*
wickeln um etwas *kudiñgilidya*
widersprechen *kukana*
wieder *kawila*
wiedersehen *kuhimana*
Wind (leichter Wind, Nachtwind, kalte Luft) *imepa*
Wind (der sich bemerkbar macht) *lipungo*
Windstille *paninyalalika*
Windpocken *chimanteta*
ir *wetu*
wissen *kumala*
ich weiß nicht (Redensart) *kwali*
wo? *kwachi*
wohnen *kuyikala, kwikala*
Wolke *lihunde, mahunde*
wollen *kutamwa*
Wort *lilowe*
wozu? *kwa chinu ntwani?*
Wunde *chilonda*
wundern, sich *kukangana*
wünschen *kutamwa*
Wurzel *luchiya, diñgiya dinhyiya*
Wüste, unbebauter Steppenboden *lilanga*
in Wut geraten *kukalipa*

Y.

Yamswurzel *chitundi*

Z.

zählen *kawalanga*
zähmen *kulanga*
Zahn *lino*
zanken *kupwatana*
Zauber *ndimu*
Zauberei *kulowa*
Zecke *chundu*
Zehe *chala*
Zeichen *iminji*
zeigen *kulangudya*
Zeit, aus alter *machedo*
zerbrechen *kutumbula*
zerreiben *kutiñginda*
zerreißen *kupwapula*
zerschneiden *kuchoketanga*
zerspalten *kuwalula*
zerstören *kwondonga, kwondonganga*
ziehen *kuwuta*
Ziege *imbudi*
zielen *kulingila, kutomelela*
Zimmer *kati*
zittern *kutetemela*
zögern *kutima*
Zucker *sukali*
Zuckerrohr *mwuwa, myuwa*
zudecken *kuhunikila*

Zukost (Fleisch) *inyama*
zuletzt *pakumalila*
zumachen, schließen *kuchima*
Zunge *lulimi*
zurückgeben *kuwuya nacho*
zurückgehen *kuwuya, kuholoka*
zusammen *pamo*
zusammenkommen *kupwalanila*
zusammenlegen (mehrere Dinge nebeneinander, auf einen Platz) *kuhimanya*
zustopfen *kudiwa*
Zweifel haben *kulipolela*
Zweig *lutawi*
zweimal *mianda miwili*
Zwergantilope *uñgonde*
zwicken *kutonya*
Zwilling *livila*
Zwillinge *wana wa mavila*
zwingen *kukamula kwa dimongo*
zwischen *pachiñgati*

Tierfabeln und Märchen der Wamakonde in Kimakonde.

1. Umamana nawe unjalahu.

Umamana anihwena kunachonga akakodya unjalahu walya inyama. Umamana akayuwa inyama. Unjalahu akanyawulila: »Nikatamwa kukwiñga inyama yangu.« Bahi, umamana akahwena kwawe. Bahi, umamana akahwena kwilanga, akakodya inembo walya mahamba. Akankwela unidodo mwake, akahwena munkonga, akamuma meno. Unembo akahwa. Umamana akahuma munkonga akaikaia pahi. Wino akaido unjalahu akanyawulila: »Niñga inyama!« Umamana akamudya: »Wako ulyani?« Unjalahu akanyawulila: »Nangu, unjalahu!« Umamana akatongala: »Wako uninulimbidya yako inyama. Nangu nikatamwa kukwiñga inyama yangu!« Unjalahu akahwena kwawe.

2. Ntawala nawe nnoda.

Ntawala anipangana chinemba nawe nnoda. Bahi, nnoda akailenga iñgande ya mahamba na ntawala akahimba lipondo mmunda. Liduwa limo wene munda wakahawula: »Nelo tunahwena kunataya munda moto.« Ntawala akapilikana akahwena kunanyawulila nnoda: »Nelo wene munda wanayida kunataya moto. Wako tuhwene tukikale iñgande yangu!« Nnoda akahita ntawala akahwena kungande kwawe. Wene munda wakaida kunataya moto pawatayite moto nnoda akapya moto. Puhidile moto ntawala akahuma nngande akakodya nnoda apile moto. Ntawala akatongola: »Chinachihawula nangu tuhwene kuñgande kwangu nne unihita, mbona wino unipya moto?« Nnoda akanyalala, ntawala akahwena kwawe. Chinemba chikahile.

3. Uñgambe nawe usungula.

Uñgambe nawe usungula wanihwena kumanga. Wakahwika mwilanga, wakalembela pa kulala. Usungula akanyawulila ungambe: »Hwena ukatwale moto ula, tuteleke imanda, tulye!« Kwamba! ukawele moto, ni mwedi litumba. Ungambe anihwena, nyuma usungula akahwena pakaya pawele pepi, akatwala moto akateleka imanda akalya weka. Ungambe anihwena, moto nanga kuona. Aka-

wuya. Usuñgula akawudya: »Moto uwele kwachi?« Naŋgu nanihwena pakaya apa pepi, nikatwala moto nikatelekela imanda nikalwa weka. Uñgambe akatongwele chinu. Wakalala mpaka ulyamba, wakawuka wanihwena wakahwika kumanga. Wakasuma vinu viketepele, wakawuya wakalala pa mwembamwawe usungula. Akawatelekela imanda wakalya wakalala luono. Uñgambe akawika dinumbenumbe mmeho. Chilo usungula akahwena uchitundu mwa mwembamwawe akayiwa imbudi akasinja. Akawawula akakatapadya matumbo. Iñguku inandi ikakongowela. Usungula akayopa sana. Akalembela kumpaka damu ungambe. Akamwona awikile dinumbenumbe akatenda awele meho. Akamaite dinumbenumbe diwele 'muchi meho. Akayopa namene. Ulyamba mwembamwawe akahwena mula mŋande akakodya usungula anyakwile inyama mmakono. Mwembamwawe akakangana sana akamudya: »Chamani anecho?« Usungula akawele na lya kuyangulala akankamula akamwalala. Uñgambe akahwena kwawe.

4. *Anamahaku na matetele.*

Liduwa limo anamahaku waninyakula dimiya kunasuma matetele kila nahaku na litetele lyake. Liduwa limo wakahwena kungana. Matetele wakawika kila munu kwa nyokwe. Nahaku yumo pa kuwuya akakodya litetele walile anyokwe na atatake. Anyokwe ikamela imbeyu ya litetele undonya, atatake ikamela nchilewu. Nahaku akawawudya anyokwe: »Chimedile undonya chamani?« Atatake na anyokwe wakasanyala. Nahaku akawahawulila atatake: »Hwena kumawelu, nkadenge iñgande!« Atatake wakahwena kunadenga iñgande. Liduwa limo kahila. Nahaku akahwena kunalala. Chilo akawuka akaimila nchihichi akayimba: »Kahiki melekela muhamu melekela!« Atata wambwawayile mwana wa litetele. »Ayu mwana aheleke kwake nnamu nambwaladya!« Chihichi chikakula kadiki. Akayimba kawili: »Kahiki melekela muhamu melekela. Atata ambwalayile mwana wa litetele!« Chihichi chikakula chikadowola lihunde. Nahaku akapita, akahwena muha mwake mungu. Akawakodya adyawe nnungu na mwanawe nnungu. Wahipa wahi na chikundu. Nahaku akawudya: »Kuno kwenu wahi nyipa na chikundu?« Adyawe nnungu akanyawulila: »Ipa, kwetu tuyipa na chikundu.« Nahaku akatongola: »Kwetu tuyipa na makono.« Wakanyawulila: »Ipa, tulole!« Akayipa wiha wiwili. Wakanyakula wakahwena kukaya. Kwake mwene nnungu akamudya nahaku: »Uwidile kunatwala chamani?« Akanyawulila: »Nnida kunayuwa mwana, atata wanimbwalayila mwana wa litetete.« Nnungu akamwinga mwana akatapele, akawuya na mwanawe.

5. *Uñgondo nawe uñgambe.*

Uñgondo anihwena kunasuma dinjele. Pachiwuya akakodya nnandi umwotweke mdila. Akatula chihapo akadinguka nnandi. Bahi, uñgondo akatwala chihapo akatongola: »Nkuwe chihapo changu mikuwila.« Uñgambe akatongola: »Ndekela chihapo changu!« Uñgondo akanyawulila: »Chihapo changu, nnilo kota.« Bahi ungambe akahwena kwawe, bahi, nkulumbata akahwena kwilanga akataya moto lilanga. Uñgondo akatila moto, akatilila nnipondo. Uñgambe akamwona akakamula nchila akatongola: »Nnilokota upanga wangu.« Uñgondo

akatongola: »Ndekelá nchila wangu.« Uñgambe akatongola: »Tuhwene kwake nkulungwa. Wakahwena wakahwika pakaya. Uñgambe akayawula nkulungwa malowe. Nkulungwa akanyawulila ungambe: »Nnekele upanga wake!« Bahi wakacheketa nchila. Uñgambe akahwena nao kwawe. Wanu wakahaula: Munu akutenda nawe ntende.

6. *Uhimba nawe nchehe nawe usungula.*

Nchehe nawe usungula waniyona indala. Wakahwena kwake uhimba wakanyawulila: »Tutende dachi? Indala inapoteka namene, tutende dachi?« Uhimba akatongola: »Wino nguhunga mmahamba, utwale wuchi, ntawe mmahamba, nnyakule!« Nchehe nawe usungula wakamhunga uhimba mmahamba wakatwala wuchi. Bahi, wakanyakula wakahwena nndila. Wanu wakawawudya: »Chinyakwile chamani, nchehe?« Unjakwile wuchi! Wanu wakahawula: »Twiñye tuyedye!« Nchehe akawachemela: »Idanga nnyedye!« Wanu wakaida kuyedya wakaona kunowa. Bahi wakahwena pamo muyo, wakadenya ingande ingulungwa. Pa wamalidile kudenga iñgande nchehe na usungula wakanyakula chihutiki wakawika nñgande wakahuma. Wanu wakenda nñgande kunalya wuchi. Bahi uhimba akahuma mnahamba. Akawalala wanu wohewohe. Nchehe nawe usungula wakahwena nñgande. Nchehe akatwala inyama yake nawe usungula akatwala yake. Henga nchehe akanimbidya usungula inyama, usungula akahwena kwawe akatwala mahewe na dinjuya akawala akahwena pepi pañgande akawina kucheche. Nchehe akayopa, akamwudya uhimba: »Chamani chitenda kucheche?« Uhimba akamudya: »Chitenda kwachi?« Usungula akawina kawili kucheche. Nchehe akayopa na mene akatukuta nawe uhimba akatukuta. Bahi usungula akenda nngande akanyakula inyama yoheyohe akahwena kwawe.

7. *Munu na anembamwawe.*

Munu lina lyake Nahama anilanga dimbudi. Ohe maduwa kuyida anembamwawe ahinja imbudi imo. Mwene papite kumawelu ambudiwakahwena nngande mwake mwene wakatwala inguo wakawala wakatwala makuti na makungwa wakaomba. Wapite kumawelu wakapilikana iñgole kukaya. Wakaida kulola wakakodya pa nyalalile. Linji liduwa munu yumo akawona ambudi wahwena nngande mwake nkulungwa. Wakatwala ingiwo wakawina wakayimba: »Chileu chake nahama namwaka chenda pahi meme meme chileu chake nahama na mwaka chienda pahi. Pawaheleke wanu wakawudya: »Iñgole yawuma kwachi?« mwanawe Nahama akatongola? »Ambudi wanitwala dinguo dyetu wanitwala makungwa na makuti: ingole impilikene kumawelu iwuma?« Ambudi wetu wanawina: »Bahi Nahama akaleka kuhinja dimbudi wino. Animala kuwa uhenga akayewela kuwahinjila anemba mwawe.

8. *Umbawala anichimulila iñgole.*

Umbawala akawachema anyama wohewohe. Wakaombala pakaya. Wakaombala pukutu kila unyama. Wakanchema ungonde. Akatandilika kuwina akawina kadiki lidodo likalumuka. Akida ungulnwe. Akahwena akawina kadiki

lidodo likalumuka akawuka. Akaida umbutuka akawina kadiki lidodo likalumuka akawuka. Akaida uhimba akawina nawe nange lidodo likalumuka, bahi. Akaida, unembo nawe nange lidodo likalumuka: bahi. Pa kumalila akaida usungula akawina na mene lidodo nanga kulumuka. Umbawala akalinowela akamwinga dimbudi na dimia dyohe. Bahi, usungula akahwena kwawe walinowela.

9. *Litipitila nawe ngambwila.*

Litipitila aninyawulila ngambwila: »Tuhwene tukadeñge iñgande ya kwikala. Ngambwila akatongola: »Tuhwene tukadenge!« Pawadengile ingande wakaikala litipitila akatayila mayi nawe ngambwila akatayila yake mayi. Wakaweleka wana wohe wawili. Lakini wana wake litipitila wanihakala, na wana wake ngambwila wanikatapala. Bahi, litipitila pawawene wana wa unyake ngambwila wakatapele akawayiwa. Wana wake akawika pake ungambwila. Payidile ungambwila akawaona wana wake litipitila wawele pake. Akayida umbutuka. Ngambwila akamwudya: »Litipitila unimwona?« Umbutuka akuhaula: »Elo! nnimwona.« Bahi ungambwila akannondodya litipitila indila ya hwenite. Kawili akankodya ungonde, akamwudya: »Litipitila unimwona?« Ungonde akahawula: »Elo! nnimwona.« Bahi ungambwila akahwena akawakodya anguluwe wawili. Akawawudya: »Litipitila nnimwona?« Anguluwe akanyaulila: »Elo! Tunimwona endile nniyanga ali.« Ungambwila akalembela pa kupita; nanga kupaona pukupita. Akanchema unembo, akaliwalula liyanga. Ungambwila akawatwala wana wake litipitila, akamwalala. Ungambwila akahwena kwawe.

10. *Usuwi nawe unguluwe.*

Usuwi nawe unguluwe awele nnemba mwawe. Liduwa limo usuwi akanyawulila unguluwe: »Tuhwene mmwelu tukalinde dimbudi! dikayida tudikamule!« Unguluwe akayitikila: »Elo tuhwene!« Wakahwena wakahwika mwelu, wakalipiha wakaikala. Uwino akaida umbudi yimo. Usuwi akawuka upehi akankamula umbudi akamwalala. Usuwi ukanyawulila unguluwe: »Ida tulye nyama!« Unguluwe akahita, akatongola: »Nangu inyama yi imbudi nikalya.« Usuwi ukanyawulila unguluwe: »Ukahita inyama ayi nawe nakuwalala.« Unguluwe akatwala liwanga akatañguna. Pachitanguna liwanga likamwikala pangulo. Usuwi akamudya: »Unanyalala kutanguna chamani?« Unguluwe akahawula: »Liwangwa liningwikalapangulo.« Usuwi akanyawulila: »Nakwinga ntela.« Usuwi akahwena kunanchema uhimba akanyawulila: »Ngupapata tukalye nyama!« Uhimba akampapata. Pawahwike akamwulukila unguluwe akamwalala. Bahi, wakamulya inyama wohe wawili. Tangu liduwa linango (lila) *anguluwe wakamwona uhimba na usuwi kuwatila.*

11. *Usungula nawe natendelechi.*

Natendelechi anatongodya nkongwe. Pamwene nkongwe ayu usungula akatongola: »Nkongweyu mwakatapalile na mene wikale nawe. Natendelechi akamudya: »Mwadachi?« Bahi mwene mwanawe akawahawulila: »Nnampwatanila mwanangu? Winoyi ndembela kuhawula. Usungula na wako natendelechi hwe-

nanga kulehu, nkaholoke ntukuta! Anawa ntandi kuhwika pano, anaikala nawe nkongwe.« Bahi, usungula nawe natendelechi wakahwena kulehu, wakatandikila kutukuta. Natendelechi akatandikila kuhwika. Pawatandikile kutukuta natendelechi akakwela munchila mwake usungula. Usungula pahwikile akalembela kwikala. Natendelechi akanyawulila: »Ikala chikotopele unangwikala nangu. Usungula akakangana pamwene natendelechi ahwike. Usungula akampelela. Akayikala nawe natendelechi.

12. *Nchehe nawe usungula.*

Usungula nawe nchehe wahwena kumanga. Nchehe aninyakula chihapo cha dindu nawe usungula aninyakula chihapo cha dindu. Pawahwike pachono usungula akahawula: »Wako nchehe hwena kumuto ukuteke medi! Tumatwala dindu dinatu tuteleke. Nchehe akahwena kamuto. Akateka medi akawnya akawika chilongo pachuli.« Kawila usungula akantuma: »Hwena kudinguni!« Nchehe akahwena nyuma akannuka usungula weka. Usungula akatwala dindu nchihapo nchehe, akataya nchilongo. Nchehe akaholoka nadiñguni akakonyela pachuli. Dindu dikatokota. Usungula akanyawulila: »Nchehe, ikala pano nguhwena natihinga.« Bahi usungula akahwena. Pahwiknmuto akaliwawula limbende akaliwika nchihichi. Akatukuta akahwika pachilongo. Nchehe akakuta akayopa akachema: »Usungula, dindu diwalya akatila.« Usungula akalya dindu. Nchehe akampapata usungula kumuto, papite nanga kunkodya. Padingwike akalikodya limbende lyake usungula. Nchehe akalitwala limbende lyake usungula akalitanguna. Pawuyite usungula kwachilya dindu patolite nchihichi nanga kuliona limbende, akamwudya nchehe: »Limbende lyangu uwikile kwachi?« Nchehe akanganawulila nnitanguna. Bahi, usungula akahwa.

Rätsel, Scherzfragen und Sprichwörter der Wamakonde.

Der Rätselgeber spricht: *nachihi*, d. h. ich gebe ein Rätsel auf. Einer, der es zu lösen versuchen will, spricht darauf: *nachilawu*, d. h. ich werde es erraten.

Chiuta nkwekwe. Es zieht eine Linie und schreit »*nkwekwe*«.

Lwidi. Die Tür.

Mahamba ankudengu wakalya imbowa. Die Blätter einer Pflanzenart ißt man nicht als Gemüse.

Dindu. Erdnuß.

Kwihi kwa amama kuholokele ntota dinguo. Auf der Hinterseite des Hauses meiner Mutter ist der Kleidweber angekommen.

Nankakatambwe. Die Spinne.

Walwa wa amama kuyoha chiwuyawukila: Das Pombebier meiner Mutter zieht immer mehr.

Dinyukudumba. Große schwarze Ameisen (wenn man ihren Zug stört, entsteht ein Gewimmel mit einem Geräusch, das an das Brodeln beim Kochen des Pombebiers erinnert).

Lichinga lyake ngwelu likwela mwene ngwelu. Sein Berg ist ein Faden, auf dem der Eigentümer selbst hinaufsteigt.

Nakakatambwe. Die Spinne.

Nanihwena kwa mwomba mwangu kunilekela inyama iko inumbule. Ich ging zu meinem Freunde, und er bereitete mir ein Essen zu von einem Wild, bei dem die Eingeweide nicht herausgenommen waren.

Dingumbi. Termitenflügler (werden geröstet gegessen).

Awiwi panyitu awuwula mongo. Meine Großmutter ist im Walde und hat Rückenschmerzen.

Lutambo. Falle (weil die Stange bei gestellter Falle immer gebogen ist).

Mwana ndikidiki lipindo lilehu. Das Kind ist klein und doch ist sein Lendentuch lang.

Sindano. Nadel (der Faden ist lang).

Tindingoli kwenda mwake chiwichiwi, chiwichiwi kwenda mwake tindingoli. Der Tindingolivogel geht zum Tschiwitschiwivogel, der Tschiwitschiwivogel geht zum Tindingoli.

Dimunda. Tauben (wo Tauben sind, fliegen Tauben zu).

Nchinga mayanda kunungu ntahachi? Ihr erhebt die Hände zu Gott, was sucht ihr?

Utani. Speise.

Matatu, matatu mpaka mmanga Drei, drei bis an die Küste.

Mahindili. Herdsteine (überall braucht man die 3 Steine).

Tuhame tuwaleke weka. Laßt uns weggehen und sie allein lassen.

Madembe. Gräber der Verstorbenen.

Kulya kunangelewidya. Nach dem Essen kommt das Spielen.

Chinanda. Bettstellen (nach dem Essen wälzt man sich auf der Bettstelle hin und her).

Chiwakahunikila. Es wird nicht zugedeckt.

Chihima. Brunnen.

Wana ambango wakimbila chihiku chimo. Die Kinder des Wildschweines saufen aus einem Brunnen.

Dihomelo. Die Dachbalken (sie stoßen oben alle zusammen, da Rundhütten gebaut werden).

Wana nchehe akawuka yumo nanya kukatapala. Es sind vier; wenn einer weggeht, kann man das Ganze nicht brauchen.

Mateñgu. Die vier Füße der Bettstelle.

Uñguku wangu atayidile pa miwa. Mein Huhn legte Eier in Dornen.

Lulimi. Die Zunge (sie ist den Dornen, d. h. den Zähnen nahe).

Nanihwena kwa unumba mwangu kupilikana dinguto. Ich ging zu meinem Freunde, um dem Rufe zu folgen.

Dinutuha. Maiskörner, die gerade geröstet werden, wobei ein Geräusch entsteht, das anlockt, näherzutreten.

Chindolachi? Wer sieht alles?

Chitonono. Das Fenster.

Nanilima wedu nkulungwa wilyo mmakono. Ich bestellte ein großes Feld, erntete aber nur eine Handvoll.

Ulindo. Haar.

Nnandi kwimila kumanga kundonde kukomola dimbwembwe. Ein Baum steht an der Küste und reicht bis nach Donde (das Dondeland liegt im Westen vom Makondeland aus).

Liduwa. Sonne.

Nchechi nchechi mpaka kumanga. Vier, vier bis zur Küste.

Matungu. Die Füße der Bettstelle, d. h. überall hat die Bettstelle vier Füße.

Nchema namwiduka ankwombele ingole yangu. Rufe das *namwiduka*, d. i. ein Insekt, es soll meine Trommel schlagen.

Unambala. Eine Schnecke.

Chikele nnichinga chikamotoka. Auf einem Berge ist etwas, das nicht herabfällt.

Likutu. Das Ohr am Kopfe.

Chikamala nakuluwe. Es kennt seinen Herrn nicht.

Chipula. Messer; es kann jeden schneiden, auch seinen Eigentümer.

Chikamayika kumongo. Wo die Rückseite ist, weiß man nicht.

Ingwco. Lendentuch; man kann jede Seite als Rückseite nehmen.

Chitongola chikawele na matumbo. Es spricht, hat aber keinen Bauch.

Likuti. Tanztrommel.

Chikamedile meno tukanihila. Wenn das Ding Zähne bekäme, würden wir alle sterben.

Nnango. Für jeder muß immer durch die Tür).

Nanihwena indila ya manga kukodyankuhu ulele. Ich ging zur Küste und stieß auf die Kette, die auf der Erde lag.

Dinjalahu. Ameisenzug.

Tindingoli kwenda mwake chiwichiwi soll bedeuten: einmal hier, einmal da und dann wieder hinein mit dem Rufe: *chiwi chiwi!*

Umunda. Taube. Wo Tauben sind, fliegen Tauben zu.

Wapite pano uvibandiko. Die hier vorbeigehen, haben eine Mütze.

Mapwidu. Früchte eines Baumes, die an einem Ende von einem rot gefärbten Gebilde umhüllt sind.

Wapite pano umikuchi. Die hier vorbeikommen, haben Speere.

Nyuwele. Hirseart, deren Samen lange Spelzen haben, die an Speere erinnern.

Kuhama kulileka. Fortziehen und doch etwas zurücklassen.

Lihindili. Die Herdsteine.

Ngungu unutawi. Es sieht aus wie ein Ast.

Chipeda. Bienenstock.

Naniyanika wuhu wangu ulyamba nanga kukodya. Ich breitete mein Mehl zum Trocknen aus; am Morgen hatte ich nichts.

Dinondwa. Sterne. Milchstraße.

Iñgande yangu iñgulangwa nsipiti umo. Mein Haus ist groß, hat aber nur einen Stützpfeiler.

Liwanga. Pilz.

Nanihwena kwa unemba mwangu kunelekela matikiti malehu. Ich ging zu meinem Freunde, und er kochte mir lange Kürbisse.

Matandi. Früchte des Leberwurstbaumes.

Upindi wake nnungu wakawuta wadyoko. Den Bogen Gottes können die Menschen nicht spannen.

Inyingamo. Regenbogen.

Wana wake kulingilana. Seine Kinder passen zusammen.

Mateñgu. Füße der Bettstelle.

Lihahamanga lya nguluwe likapya moto. Das Rückenhaar des Schweines kommt nicht in Brand.

Ndila. Der Weg (auf ihm brennt's nicht, weil kein Gras darauf wächst).

Nkahwene kundodya wawele upopa. Wenn ihr geht, folgt es euch ebendorthin.

Chimbwehedi. Der Schatten.

Deutsche Übersetzung der Märchen und Tierfabeln der Wamakonde.

1. Die schwarze und die braune Ameise.

Die schwarze Ameise ging spazieren und traf die braune Ameise, die gerade Fleisch verzehrte. Die schwarze Ameise bat um etwas Fleisch. Die große Ameise aber sagte: »Ich habe keine Lust, dir von meinem Fleische zu geben.« Darauf ging die kleine Ameise ihrer Wege. Da kam sie einmal in die Steppe und traf den Elefanten, der gerade Blätter verzehrte. Sie kletterte an einem Bein des Elefanten hinauf, gelangte an den Rüssel und biß ihn mit ihren Zangen. Der Elefant starb. Die Ameise kam aus dem Rüssel hervor und setzte sich unten hin. Da kam gerade die braune Ameise

und sprach: »Gib mir von dem Fleische!« Die schwarze Ameise fragte: »Wer bist du?« Die braune Ameise antwortete: »Ich bin es, die braune Ameise.« Da sagte die schwarze Ameise: »Du hast mir von deinem Fleische nicht gegeben. Ich habe nun auch keine Lust, dir von meinem Fleische zu geben!« Da ging die braune Ameise ihrer Wege.

2. Die Rüsselratte und die Waldratte.

Die Rüsselratte machte Freundschaft mit der Waldratte. Letztere baute ein Haus von Blättern, und die Rüsselratte grub ein Loch im Felde. Eines Tages sagten die Besitzer des Feldes: »Heute werden wir auf das Feld gehen und Feuer anlegen.« Als das die Rüsselratte hörte, sagte sie zur Waldratte: »Heute kommen die Besitzer des Feldes, um Feuer anzulegen. Komm du mit mir, wir wollen in meinem Hause bleiben.« Die Waldratte sträubte sich. Da ging die Rüsselratte in ihre Wohnung. Die Besitzer des Feldes kamen und legten Feuer an. Als das Feuer brannte, versengte es die Waldratte. Nachdem das Feuer aufgehört hatte, kam die Rüsselratte aus ihrem Hause und sah, daß die Waldratte versengt war. Da sprach sie: »Als ich sagte, laßt uns in meine Wohnung gehen, hast du dich geweigert, warum bist du jetzt versengt?« Die Waldratte schwieg, und die Rüsselratte ging ihrer Wege. Nun war die Freundschaft aus.

3. Die Schildkröte und der Hase.

Die Schildkröte und der Hase gingen zur Küste. Da kamen sie durch eine Steppe und suchten einen Platz zum Schlafen. Der Hase sagte zur Schildkröte: »Geh und bringe jenes Feuer, damit wir kochen und dann essen können!« Denkt nur! es war kein Feuer, sondern es war der Vollmond! Die Schildkröte ging. Hinterher ging der Hase in ein nahes Dorf, holte sich Feuer, kochte den Reis und aß ihn allein.

Die Schildkröte ging und fand kein Feuer. Da kehrte sie um. Der Hase fragte sie: »Wo ist das Feuer? Ich bin in das nahe Dorf dort gegangen, habe Feuer geholt, den Reis gekocht und allein gegessen.« Die Schildkröte antwortete nichts darauf. Sie schliefen bis zum Morgen, dann brachen sie auf und kamen an die Küste. Sie kauften schöne Sachen. Dann traten sie den Rückweg an und übernachteten bei einem Freunde des Hasen. Dieser kochte für sie Reis. Sie aßen und versanken dann in tiefen Schlaf. Die Schildkröte hatte sich die Körner des Numbe-Strauches (kleine schwarze Körner mit rotem Fleck um die Fruchtnarbe, sieht aus wie rote Augen) in die Augen getan. In der Nacht ging der Hase zum Stall seines Freundes, stahl eine Ziege und schlachtete sie. Er zog das Fell ab und reinigte die Eingeweide. Da ertönte der erste Hahnschrei. Der Hase erschrak sehr. Nun wollte er die Schildkröte mit Blut bestreichen. Da sah er, daß sie wie wach war. Er wußte nicht, daß die Körner nur wie Augen aussahen. Da erschrak er noch mehr. Frühmorgens kam der Freund in das Haus und traf den Hasen an, wie er gerade Fleisch

n seinen Händen hatte. Da war er sehr verwundert und fragte: »Was ist las?« Der Hase konnte keine Antwort geben. Da faßte er ihn und tötete hn. Und die Schildkröte ging ihrer Wege.

4. Die Mädchen und die Gurken.

Einmal nahmen die Mädchen Geld mit, um Gurken zu kaufen, jedes Mädchen seine Gurke für sich. Eines Tages gingen sie spielen. Die Gurken gab jedes seiner Mutter zur Aufbewahrung. Ein Mädchen traf bei der Rückkehr seinen Vater und seine Mutter an, wie sie die Gurke verzehrt hatten. Der Mutter wuchs der Gurkensamen auf der Lippenscheibe und dem Vater aus dem Barte hervor. Das Mädchen fragte seine Mutter: »Was wächst auf der Lippenscheibe hervor?« Vater und Mutter wurden verlegen. Da sagte das Mädchen zu ihrem Vater: »Geh auf das Feld hinaus und baue ein Haus!« Der Vater ging und baute ein Haus in einem Tage fertig. Die Tochter kam, da zu schlafen. In der Nacht wachte sie auf, stellte sich auf einen Baumstumpf und sang: »Kleiner Baumstumpf, bringe mich aufwärts, tue es! Mein Vater tötete das Kind der Gurke. Dieses Kind kam von seinem Schwager Naumbwaladya (Name).« Der Baumstumpf ing ein Stück zu wachsen an. Da sang das Mädchen zum zweiten Male: »Kleiner Baumstumpf, bringe mich aufwärts, tue es. Mein Vater tötete das Kind der Gurke!« Der Baumstumpf wuchs und durchbrach die Wolken. Das Mädchen kam an ihnen vorbei und gelangte zu Gott. Es traf die Frau und das Kind Gottes an. Sie rauften Gras aus. Es fragte sie: »Rauft man das Gras mit dem Gesäß aus?« Die Frau Gottes antwortete: »Ja, wir raufen hier das Gras mit dem Gesäß aus.« Da sagte das Mädchen: »Wir raufen mit den Händen aus.« Sie sagte darauf: »Raufe, wir wollen es sehen.« Es raufte zwei Bündel aus, und sie trugen diese nach Hause. Dort fragte Gott das Mädchen: »Was suchtest du hier?« Es antwortete: »Ich kam, um ein Kind zu bitten, mein Vater hat das Kind der Gurke getötet.« Gott gab ihm ein schönes Kind, und es kam zurück mit seinem Kinde.

5. Leguan und Schildkröte.

Die Schildkröte machte sich auf den Weg, um Maiskörner zu kaufen. Als sie zurückkam, war ein Baum über den Weg gefallen. Sie legte ihren Korb nieder und ging um den Baum herum. Währenddessen nahm der Leguan den Korb an sich und sagte: »Ich habe nun einen Korb, er ist mein, denn ich habe ihn gefunden.« Die Schildkröte sprach: »Laß ab, es ist mein Korb!« Der Leguan antwortete: »Der Korb ist mein, ich fand ihn.« Die Schildkröte ging davon. Da kam der Jäger in die Steppe und steckte sie in Brand. Der Leguan floh vor dem Feuer. Er floh in eine Grube. Die Schildkröte sah ihn, faßte seinen Schwanz fest und sagte: »Ich habe mein Schwert gefunden.« Der Leguan sagte: »Laß meinen Schwanz!« Die Schildkröte sprach: »Laß uns zum Richter gehen!« Sie gingen und kamen in die Stadt. Die Schildkröte erzählte dem Richter

den Vorgang. Der Richter sprach zum Leguan: »Laß ihr das Schwert!« Daraufhin schnitt man den Schwanz ab. Die Schildkröte ging mit diesem ihrer Wege. Die Leute sagen: Was dir jemand tut, das tue ihm wieder!

6. Der Löwe, die Hyäne und der Hase.

Die Hyäne hatte Hunger. Sie ging zum Löwen und sprach zu ihm: »Was sollen wir tun. Der Hunger quält immer mehr; was sollen wir machen?« Der Löwe sagte: »Wickelt mich sogleich in Blätter ein, nehmt Honig, streicht ihn an die Blätter und tragt mich.« Hyäne und Hase wickelten den Löwen in Blätter, nahmen Honig und bestrichen damit die Blätter. Dann trugen sie ihn fort und kamen auf die Straße. Die Leute fragten: Was trägst du da, Hyäne?« Sie antwortete: »Es ist Honig.« Die Leute sagten: »Gib uns, wir wollen davon kosten!« Die Hyäne rief ihnen zu: »Kommt, kostet!« Die Leute traten heran, um zu kosten, und es schmeckte ihnen gut. Dann gingen sie zusammen weiter und bauten ein großes Haus. Als sie mit dem Hausbau fertig waren, trugen sie ihre Last hinein, Hyäne und Hase kamen wieder heraus und blieben draußen. Die Leute gingen in das Haus, um von dem Honig zu essen. Da kam der Löwe aus den Blättern hervor und tötete alle Leute. Nun gingen Hyäne und Hase in das Haus hinein. Die Hyäne nahm sich ihr Fleisch, und der Hase nahm sich sein Fleisch. Aber die Hyäne verweigerte dem Hasen das Fleisch. Da ging der Hase fort, nahm Rasseln und Federn. (Bei den Stämmen des südlichen Lindibezirks ist der Tanz mit Rasseln [hohle kugelrunde Früchte eines Strauches] sehr verbreitet. Manche Tänzer schmücken sich dabei mit Federn.) Er zog sich diese an, ging in die Nähe des Hauses und tanzte Tschetsche (»Tschetsche« ist der Schall der Rasseln). Die Hyäne wurde ängstlich und fragte den Löwen: »Was macht denn ‚Tschetsche'?« Der Löwe fragte: »Wo macht es denn so?« Der Hase tanzte weiter mit den Rasseln. Da bekam die Hyäne noch mehr Angst und lief weg. Der Löwe lief auch fort. Da ging der Hase in das Haus hinein und trug alles Fleisch nach seiner Wohnung.

7. Ein Mann und seine Freunde.

Ein Mann namens Nahamu züchtete Ziegen. An jedem Tage, wenn seine Freunde kamen, schlachtete er eine Ziege. Wenn er auf das Feld gegangen war, gingen die Ziegen in sein Haus, nahmen Kleidungsstücke weg, zogen sie an, nahmen die kleinen und großen Tanztrommeln und trommelten. Die Leute, die aufs Feld gegangen waren, hörten die Goma in der Stadt. Da kamen sie, um zuzuschauen, fanden aber die Ziegen schweigend vor. Eines andern Tages sah ein Mann, wie die Ziegen in das Haus ihres Herrn hineingingen. Sie nahmen die Kleidungsstücke an sich und sangen: »Der Bart des Nahamu geht in diesem Jahre verloren, mämä, mämä! (Nachahmung der Ziegenstimme); der Bart des Nahamu geht in diesem Jahre verloren, mämä, mämä!« Als die Leute hinkamen und fragten: »Woher

schallen die Tanztrommeln?« sagte der Sohn des Nahama: »Die Ziegen haben unsere Kleider genommen, sie haben die kleinen und die großen Trommeln genommen und die Goma (bedeutet Tanz, bei dem die Trommeln geschlagen werden) hört ihr vom Felde her erschallen. Unsere Ziegen tanzen!« Von nun an ließ Nahama das Schlachten von Ziegen sein. Er wußte nun, Ziegen sind ein Vermögen und er hörte auf für seine Freunde zu schlachten.

8. Wie der Buschbock ein Tanzfest veranstaltete.

Der Buschbock rief alle Tiere zusammen. Sie strömten zur Stadt. Scharen von jedem Tier strömten herzu. Man rief die Zwergantilope, sie begann den Tanz und tanzte ein wenig. Da brach sie ein Bein. Da kam das Wildschwein, tanzte, brach ein Bein und trat weg. Da kam die Schopfantilope, tanzte ein wenig, brach ein Bein und schied aus. Da kam der Löwe, tanzte ein wenig und brach auch ein Bein. Da kam der Elefant und brach auch ein Bein. Zuletzt kam der Hase, tanzte lange, brach aber kein Bein. Der Buschbock freute sich und schenkte ihm Ziegen und viel Geld. Der Hase ging nach Hause und freute sich.

9. Der Schundischundivogel und der Tscholevogel.

Der Schundischundi sagte zu dem Tschole: »Laß uns ein Haus zum Wohnen bauen!« Der Tschole sprach: »Einverstanden! Wir wollen gehen und bauen.« Als gebaut war, legte der Schundischundi Eier, und der Tschole legte auch seine Eier. Es krochen bei allen beiden je zwei Junge aus. Aber die Jungen des Schundischundi waren häßlich, und die Jungen des Tschole waren schön. Als der Schundischundi sah, daß die Jungen seines Bekannten schön waren, stahl er sie und legte seine Jungen an den Platz des Tschole. Als der Tschole nach Hause kam, sah er an seinem Platze die Jungen des Schundischundi. Da kam die Antilope, und der Tschole fragte sie: »Hast du den Schundischundi gesehen?« Ja, ich habe ihn gesehen.« Da folgte er der Antilope auf dem Wege, den dieselbe ging und fragte: »Hast du den Schundischundi gesehen?« Die Zwergantilope sagte: »Ja, ich habe ihn gesehen.« Da ging der Tschole weiter und traf zwei Wildschweine. Er fragte sie: »Habt ihr den Schundischundi gesehen?« Die Wildschweine antworteten: »Ja, wir haben ihn gesehen, er ging in diesen Fels hinein.« Der Tschole suchte hinzugelangen; er sah keine Stelle, hinzukommen. Da rief er den Elefanten herzu, dieser zertrat den Fels. Der Tschole nahm nun seine Jungen und tötete den Schundischundivogel. Dann ging er nach Hause.

10. Leopard und Wildschwein.

Der Leopard hatte das Wildschwein zum Freunde. Eines Tages sagte der Leopard zum Wildschwein: »Wir wollen auf das Feld gehen und auf die Ziegen warten. Wenn sie kommen, wollen wir uns auf sie stürzen!«

Das Wildschwein antwortete: »Einverstanden, laß uns gehen!« Sie kamen auf dem Felde an, versteckten sich und lauerten. Auf einmal kam eine Ziege. Der Leopard lief eiligst heraus, ergriff die Ziege und tötete sie. Dann sagte er zum Wildschwein: »Komm, wir wollen das Fleisch verzehren!« Das Wildschwein weigerte sich und sagte: »Ich fresse kein Ziegenfleisch.« Der Leopard antwortete: »Wenn du nicht von diesem Fleische frißt, werde ich dich töten.« Das Wildschwein sprach: »Leopard, verschone mich, töte mich nicht: ich werde von diesem Fleische fressen.« Das Wildschwein nahm einen Knochen und kaute. Dabei blieb der Knochen im Schlunde stecken. Der Leopard fragte: »Warum kaust du nicht mehr?« Das Wildschwein sagte: »Der Knochen ist mir im Schlunde steckengeblieben.« Der Leopard sagte: »Ich werde dir ein Mittel geben.« Er ging weg, rief den Löwen und sagte ihm: »Folge mir, wir wollen Fleisch verzehren!« Der Löwe folgte. Als sie ankamen, sprang er auf das Wildschwein zu und tötete es. Dann verzehrten sie alles Fleisch. Seit dieser Zeit fliehen die Wildschweine, wenn sie Löwen und Leoparden sehen.

11. Hase und Chamäleon.

Das Chamäleon hatte eine Braut. Als diese der Hase sah, sagte er: »Dieses Mädchen ist sehr schön; es taugt nicht, daß du mit ihr zusammen bist.« Das Chamäleon fragte: »Warum?« Da sagte der Vater des Mädchens zu ihnen: »Zankt ihr euch um meine Tochter? Da will ich gleich einen Vorschlag machen. Der Hase und du, Chamäleon, geht weit fort, kehrt um und lauft schnell! Wer als Erster hier ankommt, wird das Mädchen haben.« Da gingen Hase und Chamäleon sehr weit und begannen dann zu laufen. Das Chamäleon kam zuerst an. Als der Hase ankam und sich niederlegen wollte, sagte das Chamäleon: »Lege dich gut nieder, du wirst sonst auf mir liegen.« Der Hase wunderte sich, daß das Chamäleon schon angekommen war. Nun kam er um das Mädchen. Es blieb bei dem Chamäleon.

12. Hyäne und Hase.

Hyäne und Hase wanderten zur Küste. Die Hyäne trug einen Korbsack und der Hase auch. Als sie im Lager ankamen, sagte der Hase: »Du, Hyäne, gehe zur Wasserstelle und hole Wasser!« Die Hyäne ging zur Wasserstelle und schöpfte Wasser. Sie kam zurück und setzte den Topf auf den Herd. Zum zweitenmal schickte sie der Hase weg und sagte: »Geh nach Brennholz!« Die Hyäne ging und ließ den Hasen allein zurück. Der Hase nahm die Erdnüsse von dem Korbsacke der Hyäne und tat sie in den Topf. Als die Hyäne mit Brennholz zurückkam, schürte sie das Feuer im Herde auf. Die Erdnüsse waren gar. Der Hase sprach: »Hyäne, bleib hier, ich gehe weg; ich will mich baden.« Der Hase ging. Als er am Wasserplatze ankam, zog er sich das Fell ab und legte es auf einen Baumstumpf. Dann lief er schnell zum Topf. Die Hyäne schrie vor Angst

und rief: »Hase, die Erdnüsse werden gegessen!« und sie flüchtete. Der Hase verzehrte die Erdnüsse. Die Hyäne ging dem Hasen zur Wasserstelle nach. Als sie dort ankam, traf sie ihn nicht an. Als sie da umherging, stieß sie auf das Fell des Hasen. Sie nahm das Fell und kaute daran. Als der Hase zurückkehrte von dem Erdnußschmause und sein Fell nicht mehr auf dem Baumstumpf sah, fragte er die Hyäne: »Wohin hast du mein Fell gelegt?« Die Hyäne antwortete: »Ich habe es verzehrt.« Da starb der Hase.

Die Bakokosprache.

Von Chr. Gehr,
Missionar.

Vorbemerkung.

Über Name und Lage der Bakoko macht der Verfasser brieflich folgende Mitteilungen:

»Bakoko wird gesprochen von Lobetal ab auf beiden Seiten des Sanagaflusses bis Edea ausschließlich. Auch wohnen im Süden von Duala einige hundert Bakoko, deren Sprache sich aber stark verändert haben soll. Auch das in der folgenden Arbeit behandelte Bakoko hat viel vom Duala angenommen, da die meisten Bakoko zugleich Duala sprechen.

Die Bakoko am Sanaga zählen etwa viertausend Seelen. Sie heißen sich Bakogo, nicht Bakoko.«

Die folgende Arbeit wird um so willkommener sein, als über das Bakoko noch kein gedrucktes Material vorliegt. D. Westermann.

Das Hauptwort.

I. Klasse.

Midinga, *bondiga* Weib	*ngete*, *baetę* Lehrer
mon, *bon* Kind	*nceń*, *baceń* Greis
mut, *bot* Mensch	*nkala*, *bakala* Weiße
nji, *baji* Schwager	*nkanyę*, *bakanyę* Herrscher
ngo, *bango* Vetter	*nsuń*, *basuń* Retter
ńege, *bayege* Schüler	*ńoń*, *bayoń* Sklave

Frau verteidigt Sohn ihren. Kind muß gehorchen Vater. Man schlug
Midiga ag kam mon ue. Mon a ńe liogle li esańe. Mut a log
Sklaven seinen gestern. Schwager sein kam Abend. Vetter sein ist in
ńoń ue lańko. Nji ue a so ngogo. Ngo uo a lę a
Europa. Wir werden bekommen Lehrer andern. Schule unsere
ńkę. Bi kę likuh li mile li ntam. Esukulu yaha e Lobetal
hat zur Zeit Lehrer schwarz zwei und Weißen einen. Greise
e bię a ńi ponda foñoye baetę bi bifińę biha la ńo a nkala uahuah. Baceń
drei gingen spazieren. Missionare lehren uns Weg zu Gott.
bi bot biha bi kę a due. Bakala bi ebasę bi etę bęhę nsen likę a yog Lo.
Herrscher von ist sehr mächtig. Heiland unser ist Steuermann.
Nkanę a Yakalag a lę ngu tola. Nsuń uaha a lę mut a ńkę a mbongo.

II. Klasse.

Abe̲l, *mibe̲l* Schenkel	*mbim*, *mibim* Leichnam
anu, *minu* Mund	*mpo̲t*, *mipo̲t* Sprache
ao̲, *mio̲* Ohr	*mbongo*, *mibongo* Kahn
asu, *misu* Gesicht	*mu*, *minu* Kopf
atan, *mitan* Heimat	*nle̲*, *mile̲* Hütte
mbiá, *mibiá* Tag	*nko̲*, *miko̲* Berg

Schwein hat Schlegel große. Maul des Pferdes ist häßlich. Ohren
Ngo e bie̲ mibe̲l mice̲ń. Anu a fo̲si a le̲ mbe. Mio̲
les Elefanten sind groß sehr. Gesicht dieses Knaben ist ähnlich dem
mi nsog mig ē to̲la. Asu a ńo̲ mo̲n ag punan la
seines Vaters. Weiße haben nicht Heimat richtige hier in Dörfern
ńn a esane̲. Bakala bih bie̲ be mitan mi mbale̲ mu a mikoń
unsern. Es ist gesetzt dem Menschen zu sterben eines Tages, aber nachher
maha. Ya fegbe̲ ja la mut liwu mbiá ua, ndi a mbuh
das Gericht. Leichnam atmet nicht mehr. Sprache der Deutschen ist
ki nkal. Mbim a nga fe̲ban pe̲. Mpo̲t a Jaman u le̲
schwer. Kähne viel sind am Strand? Der Kopf des Bockes hat
ndutu. Mibongo mi le̲ ńgandag a libońe? Mu a ebe e kamag a bie
Hörner zwei. Sturm hat niedergerissen Häuser gestern im Dorf. Berg
tmga eba. Nkwe̲ a kula mile̲ lanko a nko̲ń. Nko̲
Bueas hat herausgetan Feuer und gebebt auch.
a Buea a ngi pame̲ nsan la lipoghan ki.

III. Klasse.

Di, *mi* Herd	*libato*, *mibato* Tuch
dibe, *mibe* Nacht	*lidi*, *midi* Essen
difin, *mifin* Bleistift	*lifoń*, *mifoń* Fett
dih, *mih* Auge	*lo̲m*, *mo̲m* Fluß
dio, *mo* Name	*lisoń*, *misoń* Zahn
diom, *mom* Pack	*wo̲*, *mo̲* Hand

Diese Frau bäckt Fische auf diesem Herde. Großer Sturm war
Ńo̲ mindiga ag bum ko̲h munu a jeńe di. Lisug li ńkwe̲ ne̲ li
Nacht heute. Diese Bleistifte kosten jeder halben. Jedermann hat
nbe̲ je dibe lile̲n. Mi mifin mig fé ja sig kapa ya la'pah. Mut sig a bie̲
zwei Augen im Gesicht. Diese Leute haben Namen üble sehr. Er will
mih miba a asu. Ba bot bi bie̲ mo mibe to̲la. Ag somo
schicken Mutter Paket mit diesen Knaben. Tuch ist in unserem Laden
li omle li ńańe diom la ba bo̲n. Libato ja li le̲ a sapi yaha
das kostet Schilling zwei. Essen ist in mehr als in
lig fé silim iba. Lidi li le̲ a Bakogo li loh a Balemba.

Elefant hat Fett viel im Bauch. Wellen sind im Meer viel sehr,
Nsọg e bię mifọn ngandag a libum. Ekule e lę a lọm ngandag tọla,
so daß Kanu nicht hinüberfahren kann. Zähne dein sind sehr schwarz.
kalęnę mbongo a sebe nę wa yabe. Misoń mọ mig fin tọla.
Mann ist krank an der Hand sehr.
Mut ag kọn a wọ tọla.

IV. Klasse.

Ebam, *bibam* Brett	*ekogo*, *bikogo* Haut
ebel, *bibel* Grube	*elọlọ*, *bilọlọ* Ente
ebom, *bibom* Markt	*epah*, *bipah* Spruch
edidia, *bididia* Wand	*epil*, *bipil* Schuld
ee, *biee* Baum	*epoh*, *bipoh* Flasche
eka, *bika* Gras	*esua*, *bisua* Schüssel

Brett Buscheiche, hält sehr lange. Schwein fiel in Grube abend
Ebam a aya eg bem tola. Ngo ya ku a ebel ngogọ
gestern. Markt ist Sonntag zwei je einmal. Wände unsere halten nicht
laŋko. Ebom e lę sọndi iba sig ńge le ya. Bididia biaha bi nga bem be
lange. Baum hat Blätter viel sehr. Schafe lieben Gras gern.
ndongo. Ee e bię kā̄ ngandag tọla. Mitombę mig diń lisug bika.
Die Haut der Weißen ist weiß. Die Ente liebt Kessade sehr.
Bikogo bi bakala big pū. Elọlọ eg diń njungu i megọndọ tọla.
Sprüche des Buches Gottes sind schön sehr. Herr gab mir eine Schuld,
Bipah bi kalati i Ló bi lę mbeń tọla. Sango ag bat ma epil,
Ich schulde dem Herrn
weil ich nehme leihweise.
ańunę ma ńoń Bibel ebalę.

V. Klasse.

Ọam, *aam* Falle	*ọsę*, *asę* Antilope
ọbem, *abem* Taube	*ọtam*, *atam* Niere
ọbęla, *abęla* Stuhl	*ọtę*, *atę* Stern
ọkọn, *akọn* Krankheit	*ọton*, *aton* kleine Antilopenart
ọnọn, *anọn* Vogel	—, *abi* Exkremente
ọgi, *api* Fabel	*ọwa*, *awa* Blatt

»Mongo« kommt in 6 Tagen, welcher bringen wird Felle des Leoparden.
Mungu ag sọalọasama, ńenę a nga kę lisọ la ọam fi nsę.
Taube sitzt auf dem Baume. Stuhl steht unter Mandelbaum. Die Pocken
Ọbem fig bętę a ee. Ọbęla fi tę a tin mandęl. Ọkọn fi mikęlę
sind häufig bei uns sehr. Vögel lieben Gesang sehr. Fabeln alle
fi yọg mu uaha tọla. Anọn ag din ngoso (elọngi) tọla. Api ase

sind Lüge und Lüge. Diese Leute töteten Antilopen heute sehr. Fast jedes
a le ja mina la mina. Ba bot ba ol ase len tola. Bebe
Tier hat Nieren. Sterne scheinen sehr. Dieser Knabe kann untertauchen
la tit sig e bie atam. Ate ag pā tola. No mon ag bem otiba
sehr. Antilope kann schwimmen. Exkremente stinken sehr.
ngandag. Oton fig yi ńogi. Abi ag num ngandag tola.
Frauen (brauchen) Blätter und Pinsang zu Würstchen.
Bondiga big kaglene awa a bikondo mingondo.
wickeln in aus Kassade.

VI. Klasse.

Cin Stimme	*nsan* Feuer
koh Fisch	*ńemb* Tod
komo, wula (kleine Nuß)	*ngog* Stein
ku Huhn	*nku* Salz
mbom Stirne	*nsog* Elefant
milog Wein	*tog* Löffel

Stimme des Himantornis wird gehört schön am Morgen früh. Fisch
Cin 'e nkungu e oglan mben la miye mi kiti. Koh
lebt im Wasser. Nüsse fallen in der Trockenzeit. Hühner legen
eg to ja a mindim. Komo eg ku ja ponda nsuhe. Ku ig nañe
Eier. Die Stirnen der Kameruner haben Tätowierung. Stein ist
miji. Mbom i bon bi Kamerun i bie kulman. Ngog e
nötig zu entkernen Palmenkerne sehr. Schlechtes Salz ist nicht gut
ńe licegle li mibañ tola. Nku mbe a uga ńe be
zum Kochen. Elefant ist frech sehr. Unsere Löffel der Schwarzen
lilamlene. Nsog e le lipama tola. Tog yaha i (mindo) bififine
werden gemacht aus — (Holz).
ig bon be ja la akogamot.

Fürwörter.

Persönliche Fürwörter.

I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.	
ma						ich
ua						du
ńe	*wo*	*jo*	*yó*	*fo*	*yò*	er
behe						wir
bene						ihr
bo	*mo*	*mo*	*bio*	*wo*	*yó*	sie

Besitzanzeigende Fürwörter.

I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.	
uama, bama	*uama, mama*	*jama, mama*	mein
uo, bo	*uo, mo*	*jo, mo*	dein
ue, be	*ue, me*	*je, me*	sein
uaha, baha	*uaha, maha*	*jaha, maha*	unser
uana, bana	*uana, mana*	*jana, mana*	euer
uaba, baba	*uaba, maba*	*jaba, maba*	ihr

IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.	
eyama, biama	*fama, uama*	*eyàmà, yáma*	mein
eyo, bio	*fo, uo*	*eyò, yó*	dein
eye, bie	*fe, ue*	*eyè, yé*	sein
eyaha, biaha	*faha, uaha*	*eyàhá, yahá*	unser
eyana, biana	*fana, uana*	*eyaná, yana*	euer
eyaba, biaba	*faba, uaba*	*eyàbá, yábá*	ihr

Hinweisende Fürwörter.

	I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.
dieser	*ńo, ba*	*ńu, mi*	*je, mi*
jener	*ńońo, baña*	*ńuńu, mini*	*jeńe, miñi*
solcher	*ńika, ńika*	*ńika, ńika*	*ńika, ńika*
selbst	*ńemen, bomen*	*nomen, momen*	*jomen, momen*

	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.
dieser	*ye, bi*	*fi, ńu*	*ńi, ńi*
jener	*yeńe, biñi*	*fiñi, ńuńu*	*ńiñi, ńiñi*
solcher	*ńika, ńika*	*ńika, ńika*	*ńika, ńika*
selbst	*yomen, biomen*	*fomen, uomen*	*yòmèn, yómèn.*

Unbestimmte Fürwörter.

	I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.
niemand	*to mut*	*to ndi*	*to di*
nichts	*to jam*		
keiner	*tomut*		
alle	*ńease, babise*	*uo ase mo mise*	*jolise*
viel	*ngandag*		
jedermann	*mut sig*	*ndi sig*	*di sig*
jedes Ding	*jam sig*	*ndi sig*	*di sig*

	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.
niemand	*to ebam*	*to oam*	*to tit*
nichts			
keiner			
alle	*yo ese*	*fo fise*	*yò ise*
viel			
jedermann	*ebam sig*	*oam sig*	*tit sig*
jedes Ding	*ebam sig*	*oam sig*	*tit sig*

Fragende Fürwörter.

	I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.
wer?	*nsa, bansa*	*ńu ansa, minsa*	*je linsa, minsa*
welch?	*uomo, bobo*	*uouo, momo*	*jojo, momo*
was?	*ye*		
wer auch immer	*to nsa, to bansa*	*to nouo, to momo*	*to jojo, to momo*
was auch immer	*to ye*		

	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.
wer?	*ye nsa, binsa*	*ji nsa nuansa*	*ńisà*
welch?	*yoyo biobio*	*fo fo uouo*	*yóyò*
was?			
wer auch immer	*to yoyo, to biobio*	*to fo fo, to uouo*	*toyoyo*
was auch immer			

Relativwort.

I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.	
ńoalene	*nalene*	*jelilene*	*yelene*	*filene*	*ńilene*	welcher
babilene	*milene*	*milene*	*bilene*	*ńualene*	*ńdéné*	

Zahlwörter.

	I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.
1	*nà*	*uá*	*ja*	*yá*	*fa*	*yà*
2	*biba*	*miba*	*miba*	*biba*	*aba*	*iba*
3	*biha*	*miha*	*miha*	*biha*	*aha*	*iha*
4	*bina*	*mina*	*mina*	*bina*	*ana*	*ina*
5	*bitan*	*mitan*	*mitan*	*bitan*	*atan*	*itan*
6	*bisama*	*misama*	*misama*	*bisama*	*asama*	*isama*
7	*nsambua*					
8	*muam*					
9	*ebu*					
10	*jom*					

	I. Klasse.	II. Klasse.	III. Klasse.
11	*jom la uà*	*jom la uá*	*jom la ja*
12	*jom la biba*	*jom la miba*	*jom la miba*

	IV. Klasse.	V. Klasse.	VI. Klasse.
11	*jom la yá*	*jom la fa*	*jom la yà*
12	*jom la biba*	*jom la aba*	*jom la iba*

20	*mumba*	80	*mumuam*
30	*mumha*	90	*mubu*
40	*mumna*	100	*ebogo*
50	*mumtan*	1 000	*oko*
60	*mumsama*	1 000 000	*odun*
70	*munsambua*		

Das Zeitwort.

Sein.

Mi lẹ ich bin	*Mi sebe ma* ich bin nicht
o lẹ	*o sebe*
a lẹ	*a sebe*
bi lẹ	*bi sebe bẹhẹ*
mini lẹ	*mini sebe*
bi lẹ	*bi sebe*
Mi bẹ́	*Mih bẹ́ be ma*
o bẹ́	*oh bẹ́ be*
a bẹ́	*ah bẹ́ be*
bi bẹ́	*bih bẹ be bẹhẹ*
mini bẹ́	*minih bẹ́ be*
bi bẹ́	*bih bẹ́ be*
Mi mbe ich war	*Mih mbẹ be ma* ich war nicht
o mbẹ	*oh mbẹ be*
a mbẹ	*ah mbẹ be*
bi mbẹ	*bih mbẹ be bẹhẹ*
mini mbẹ	*minih mbẹ be*
bi mbẹ	*bih mbẹ be*
Mag kẹ libẹ ich werde sein	*Minga kẹ be ma libẹ li*
og kẹ libẹ li	*o ngo kẹ be libẹ li*
ag kẹ libẹ li	*a nga kẹ be libẹ li*
big kẹ libẹ li	*bi nga kẹ bẹ bẹhẹ libẹ li*
mini kẹ libẹ li	*mini nga kẹ be libẹ li*
bi kẹ libẹ li	*bi nga kẹ be libẹ li*

Haben.

Mi bi̱ ich habe	*Mih bie be ma* ich habe nicht
o bi̱	*o̱h bi̱ be*
a bi̱	*ah bi̱ be*
bi bi̱	*bih bie be be̱he̱*
mini bi̱	*minih bi̱ be*
bi bi̱	*bih bi̱ be*
Mi bé mi bie	*Mih bé be ma mi bi̱*
o̱ bé o̱ bi̱	*o̱h bé be o bi̱*
a bé a bi̱	*a bé be a bi̱*
bi bé bi bie	*bih bé be be̱he̱ bi bi̱*
mini be̱ mini bi̱	*minih bé be mini bi̱*
bi bé bi bi̱	*bih bé be bi bi̱*
Mi mbe̱ mi bi̱ ich hatte	*Mih mbe̱ be ma mi bi̱*
o̱ mbe̱ o̱ bi̱	*o̱h mbe̱ be o̱ bi̱*
a mbe̱ a bi̱	*ah mbe̱ be a bi̱*
bi mbe̱ bi bi̱	*bih mbe̱ be be̱he̱ bi bie*
mini mbe̱ mini bi̱	*minih mbe be mini bi̱*
bi mbe̱ bi bi̱	*bih mbe̱ be bi bi̱*

Mag ke̱ libe̱ la ich werde haben	*Mi nga ke̱ be ma libe̱ la* ich werde nicht haben
g ke̱ libe̱ la	*o̱ ngo̱ ke̱ be libe̱ la*
g ke̱ libe̱ la	*a nga ke̱ be libe̱ la*
ig ke̱ libe̱ la	*bi nga ke̱ be be̱he̱ libe̱ la*
inig ke̱ libe̱ la	*mini nga ke̱ be libe̱ la*
ig ke̱ libe̱ la	*bi nga ke̱ be libe̱ la*

Kochen.

Gegenwart.

Mag lam ich koche	*Mi nga lam be ma* ich koche nicht
o̱g lam	*o̱ ngo̱ lam be*
ag lam	*a nga lam be*
bìg lam	*bì nga lam be be̱he̱*
minig lam	*mini nga lam be*
big lam	*bi nga lam be*

Vergangenheit.

Ma lam ich kochte	*Ma ha lam be ma* ich kochte nicht
ua lam	*ua ha lam be*
a lam	*a ha lam be*
bà lam	*bà hà lam be be̱he̱*
mana lam	*mana ha lam be*
bá lam	*hà hà lam be*

Mi nga lam ich habe gekocht	*Mih nga lam be ma* ich habe nicht gekoch
o ngo lam	*oh ngo lam be*
a nga lam	*ah nga lam be*
bì nga lam	*bìh nga lam be behe*
mini nga lam	*minih nga lam be*
bí nga lam	*bíh nga lam be*

Mi ngi lam ich hatte gekocht	*Mih ngi lam be ma* ich hatte nicht gekoch
o ngi lam	*oh ngi lam be*
a ngi lam	*ah ngi lam be*
bì ngi lam	*bìh ngi lam be behe*
mini ngi lam	*minih ngi lam be*
bí ngi lam	*bíh ngi lam be*

Mi lama	*Mih lama be ma*
o lama	*oh lama be*
a lama	*ah lama be*
bì lama	*bìh lama be*
mini lama	*minih lama be*
bí lama	*bíh lama be*

Zukunft.

Mag ke lilam ich werde kochen	*Mi nga ke be ma lilam*
og ke lilam	*o ngo ke be lilam*
ag ke lilam	*a nga ke be lilam*
bìg ke lilam	*bì nga ke be behe lilam*
minig ke lilam	*mini nga ke be lilam*
big ke lilam	*bí nga ke be lilam*

Konditionalis.

Mi mbe ne ma lam ich würde kochen	*Mih mbe be ma ne ma lam*
o mbe ne o lam	*oh mbe be ne o lam*
a mbe ne a lam	*ah mbe be ne a lam*
bì mbe ne ba lam	*bìh mbe be behe ne ba lam*
mini mbe ne mana lam	*minih mbe be ne mana lam*
bí mbe ne ba lam	*bíh mbe be ne ba lam*

Mi mbe nu lam ich hätte gekocht	*Mih mbe be ma ne ma lam*
o mbe wu lam	*oh mbe be ne o lam*
a mbe o lam	*a mbe be ne a lam*
bì mbe bu lam	*bìh mbe be behe ne ba lam*
mini mbe munu lam	*minih mbe be ne mana lam*
bí mbe bu lam	*bíh mbe be ne ba lam*

Einige Zeitwörter.

Gegenwart	1. Vergangenheit	2. Vergangenheit	Befehl Einzahl	Befehl und Mehrzahl
Mag yę	*ma yę*	*mi yęhę*	*yę!*	*yęhan!* lügen
maganę	*ma anę*	*mi anęhę*	*anę!*	*anhanę!* trocknen
Mag bogo	*ma bogo*	*mi bogye*	*bogo!*	*bogyan!* weggehen
mag tibe	*ma tibe*	*mi tibye*	*tibe!*	*tibyan!* untertauchen
Mag lǫngę	*ma lǫnge*	*mi lǫngęhę*	*lǫngę!*	*lǫnghanę!* singen
mag tetę	*ma tetę*	*mi tetęhę*	*tetę!*	*tętanę!* schonen
Mag dugu	*ma dugu*	*mi dugle*	*dugu!*	*duglan!* zuerst sein
mag kuhu	*ma kuhu*	*mi kuhle*	*kuhu!*	*kuhlan!* lösen
mag sǫtǫ	*ma sǫtǫ*	*mi sǫtle*	*sǫtǫ!*	*sǫtlan!* ausziehen
mag bęgę	*ma bęgę*	*mi begle*	*bęgę!*	*beglan!* tragen
mag oño	*ma oño*	*mi onle*	*oño!*	*oñlan!* schelten
mag bomo	*ma bomo*	*mi bomle*	*bomo!*	*bomlan!* nageln
mag ningi	*ma ningi*	*mi ningle*	*ningi!*	*ninglan!* eintreten
mag nuñu	*ma nuñu*	*mi nuñle*	*nuñu!*	*nuñlan!* verkaufen
mag lege	*ma lege*	*mi legle*	*lege!*	*leglan!* aufmachen
mag somo	*ma somo*	*mi somle*	*somo!*	*somlan!* suchen
mag tihi	*ma tihi*	*mi tihle*	*tihi!*	*tihlan!* anstreichen
ol	*ol*	*olo*	*ol!*	*olan!* töten
pǫt	*pǫt*	*pǫtǫ*	*pǫt!*	*pǫtan!* sprechen
om	*om*	*omo*	*om!*	*oman!* schicken
di	*di*	*die* (*je*)	*di!*	*dian!* (*jan!*) essen
ti	*ti*	*tie*	*ti!*	*tian!* geben
so	*so*	*sō*	*nsu!*	*soán!*(*swan!*) kommen
pa	*pa*	*pā*	*pa!*	*pān!* glänzen

Umstandswörter.

fa hier
uoño dort
aló oben
asi unten
ǫsu vorn
ate innen
apu außen
a mbęnga links
a mbęnlomę rechts
ambuh hinten
fom asę überall
fom ntam anderswo
a tan zu Hause
a nsen unterwegs

noñ dahin
a fom ntam anders wohin.
likę a ló himmelan
lęn heute
likę morgen
laŋko gestern
muahmbalęn vorgestern
mumba übermorgen
a ponda kwañ einst, einstens
nsamuh bei Tag
la awu nachts
kiti morgens
ngogo abends
a bibotle anfangs

miyę mi kiti früh
a ponda ya lò spät
foṅǫye jetzt
foṅǫ foṅǫ eben, soeben
ekuyakuya von Stund an
puh ponda bald
lidugu zuerst
ambuh (*ńinka*) nachher
ponda sę allezeit
to ponda nie
ekuya sogleich
eneṅę ponda schon lange
a ebem esę zeitlebens
a ebem ewig, ewiglich
ngele ngandag oft
ngele sig jedesmal
ngele ya einmal
a ńi ponda mittlerweile
a mbuh ninka dann
a mji ponda damals
kwaṅ kwaṅ (*bę fe*) bereits
joga li ponda zuweilen
sigpę noch einmal
mbia sig täglich
wiki sig wöchentlich
soṅ sig monatlich
mbu sig jährlich
tǫla sehr
ńętam nur
bębę fast
mbęṅmbęṅ ziemlich

nódngo recht
abe, pondia wohl
pè noch
ńinka so, also
ńinka, kaia ebenso
ńà 'tam anders
lilò naṅ überdies
la mbalę gewiß
mbamba durchaus nicht
mbęṅmbęṅ besonders
tete vergebens
lifoę eilends
nę pęm kurzum
liboṅhan absichtlich
kaṅgan wahrscheinlich
naṅhǫ freilich
aṅuye? warum?
aṅuye? weshalb?
aṅuye? wozu?
la ye? womit?
la ye? woraus?
aṅu ńiṅka deshalb
aṅu ńiṅka deswegen
aṅu ńiṅka darum
la je jam damit
la je jam hiermit
la je jam dadurch
aṅu yę hierzu
aṅu yę dazu
la je jam hierdurch
aṅu ninka daher

Fabeln.

Nsę la kule.

Der Leopard und die Schildkröte.

Nsę la kule ne bi bę liwanda: ndi ęnę linsan
Der Leopard und die Schildkröte hatten Freundschaft: weil aber Hunger
fiel, machten sie aus, daß sie müssen auf die Jagd.
li kue, la bǫ bu manę ne ba ńę likę a jango. Ponda bi
Als sie in den
pama hǫapę, la bǫ bu boṅhan mam misę a liboga. A ńiṅi kiti

Wald kamen, sie richteten zu alles des Lagerplatzes. Als sie ein wenig
bu tele, bu ńoń mikoń maba mut sig ebu. Enc bi single puh
gegangen waren, trafen sie eine Herde Schweine. Die Schildkröte sagte zum
o su, la bo bu boman la lifun li ngo: kule a bie la
Leopard: »Das sind meine Schweine«. Als der Leopard hörte das, sagte er,
nse ne: Ngo yama ńiñi: nse a ogog mań, a bie
es seien seine Schweine, die Schildkröte habe sie nicht gesehen. Die
ne ngo ye ńiń, ah kule bene a en yo.
Schildkröte sagte: »Schieße doch!« Leopard fing an zu werfen, bis
Kule a bie ńe: ua lenyhege ho yo! Nse o botle, o lenge, nete
seine Speere alle fertig waren, er traf nicht ein Schwein. Nach-
mikoń me mise nnu man, eh be be liwum li ngo toya. Am-
her die Schildkröte warf auch, und tötete neun Schweine. Sie trugen sie
buh kule ki o botle, o ol ki ngo ebu. La bo bu bege
alle und gingen nach dem Lagerplatz, sie teilten, sie trockneten sie auf
yo se, buke a liboga jaba: bu ba, bu ane ki yo
der Darre. Sie nahmen das Eingeweide und Magen, das Gute, welches
a etan. Bu ńoń mila la bibunga, mam mi mben
im Leibe war alles, sie kochten. Nachher gingen sie ins Bad, als sie
mi nda ńu mise, bu lam. Ambuh bu ke a misoban, ene bi
an die Quelle kamen, Schildkröte sagte zum Leopard: »Ich tauche hier,
pama won a tongo, kule a bie la nse ne: Mag tibe fa,
ich bringe zurück ein Mattenblatt und ein Blatt des Pisang«. Der Leopard
ndi mag pam la awa ngunde la ndu a ekondo. Nse
sagte: »Ich tauche zuerst unter«. Nachher auch du Schildkröte sagte:
a bie ne: Ma mag dugu litibe, ambuh ki ua. Kule a bie ne,
»Es geschehe wie du sagst«. Leopard tauchte kurze Zeit unter und kam
e bongbe ka liyo jo. La nse o tibe puh ponda, o
heraus, weil er nicht schwimmen konnte einigermaßen. Schildkröte tauchte,
pam ańu ne ah ngi yi be ńongi ndongo. La kule ki o tibe,
ging auf jene Seite, stieg ans Land, ging zum Lagerplatz, aß, bis der Pack
o ke a yeńe epah, o bet a ukoń, o ke a liboga, o di, nete o mane
des Leoparden fertig war, und ihren Topf ganz, sie machte Exkremente
jom li nse la ebenga yaba nebam, o nongo abi
hinein, ging zurück mit Blatt der Pisang und Blatt der Matte in Wasser,
muń, o timan la ndu a ekondo la ewa e ngunde a mindim,
bis sie herauskam, wo Leopard stand. Leopard sagte, sie sei ein Mann.
nete o pam a epah nse a te. Nse a bie ńe ne o le pam.
Nachher machten sie sich auf, sie gingen zurück zum Lager. Als sie
Ambuh bi bogo, bu kaha litimau a liboga. Ene bi
dort ankamen, legte sich die Schildkröte. Leopard ging zum Topf, er
pama ate, la kule o nante, nse o ke a ebenga, o

traf Exkremente schwimmen dort. Er ging zu sehen seinen Pack, er
kop ja abi ag leṅe a te. O ke ki lilegbe li jom jè, o
traf ihn gegessen. Darum Leopard schrie hier: »Schildkröte! Wer
kop jo lu jebe. Nnsé nsè a teye nlon fan ne: A kule! Nsa
hat uns alles fertig gemacht, und machte noch in die Töpfe?« Das war
a mane behe mam mise, ndi o nongbe ki bibenga e? Naṅ ne
der Betrug erster, Schildkröte anfing zu betrügen Leoparden hier auf der
a bé mina mi osu kule a botle liye li nse muṅ a jeṅ
Jagd. Als das Fleisch trocken war, rüsteten sie sich zur Heimreise.
iango. Ene tit i omo, labo bu bonhan misoa.
Schildkröte schnitt Palmzweige, machte ihren Tragkorb fertig. Nachher
Kule o sem mita, o oṅ ntet ue, o mane. Ambuh
Leopard fragte sie, wo hast du Palmzweige geschnitten, ich möchte auch
nse o bat ńe ne, awe ua semle mita, énè mag mi
schneiden? Schildkröte sagte, wenn du über neun Bäche gehst, du
sem e? Kule a bie ńe ne ki o lo tongo ebu, og
bekommst schöne Palmblätter. Leopard nahm Messer, stand auf, ging.
kuh mita mimbeṅ. Nse o ńoṅ pa, o tele, like.
Als er zur Quelle kam, er fragte sie: Hier? Schildkröte: Weiter vorn!
Ki a pam a tongo, a bat ńe ne: Fa e? Kule ne o su sig e!
Bis Schildkröte schnitt Palmblätter, flocht ihm Tragkorb, sie legte Fleisch
Netē kule o sem mita, o oṅ le ńe ntet, o bembe ki
hinein. Zuerst legte sie Steine hinein, bis er voll war, nachher legte
tit ate. O dugu libembe li ngog ate nete wu yal, ambuh o
sie Schienbeine und sie rief dem Leopard.
ńoṅ nimbongo mi ngo, o pane mo, a lo li ntet, la ńe o yana nse.
Sie sagte ihm: Ich fand andere Palmzweige hier und flocht dir Tragkorb,
A bie ńe ne, ma yig som mita mitam fa, ndi mu oṅle ua ntet
diesen da, ich legte auch das Fleisch hinein. Leopard sagte: Legtest du
wo ńuṅu, ma bembe ki tit ate. Nse a biene o bembiag
auch schönes Fleisch hinein? Schildkröte: Gehe, fühle! Als er gefühlt hatte,
ho tit taṅ ate? Kule ne ken, bole sig! Ene a bole,
und fühlte schwere Steine, sagte er: Schildkröte gab mir alles Fleisch. Nun
o ogtan ngog ig dit a bie ne: Kule a ti ma tit ise. La
gingen sie. Als Leopard heimkam, sagte er seinen Frauen: »Werfet das
bo bu so. Ponda nse a pama a atau, a bie bondiga be ne: lean
Kraut weg, Fleisch ist im Tragkorb!« Er legte den Tragkorb in der Hütte
akog ngo i le a ntet! O suhe ntet a nle,
ab und ruhte ein wenig. Er sagte seinem Knaben: »Warum ißt du ohne
o feban ki puh. A bie la mon ue ne, ańu ye o di
Fleisch, geh, nimm Fleisch im Tragkorb!« Der Knabe sah nichts. Nachher
tete, ken ńoṅ tit a ntet. Mon ah ene be jam. Ambuh

schickte er seine Frau, daß sie den Tragkorb aufmache, diese aber sagte:
o om nga ue ne a kuhu ntet, ńoṅ a biène
»Er ist voll mit Steinen, Fleisch ist nicht da«. Der Leopard würde sie töten
ngog ńi i yahe, mu tit i sebe. Faṅ ne nse a be o ol ńe
mit Schlägen. Nachher ging er selber, er schrie und sagte: »Schildkröte
la ebom. Ambuh ńemen o ke, o te nlon, a biene: Kule
hat mich umgebracht!« Als Tage fünf vorbei waren, Schildkröte ging zur
a ol ma e! Ene alo atan a lolo, la kule o ke a yog
Tigerkatze, sagte ihr, sie solle ihr ihre Haut geben, sie wolle auf Besuch
ndon-mbanga, a bie ńe ne ati ńe ekogo ye, ag somo like a
gehen. Die Tigerkatze gab ihr. Als der Morgen kam, stand sie auf und
nleṅ Ndon-mbanga o tińe. Ene kiti e ye, lańe o tele like
ging zum Leoparden. Schildkröte tat das, weil sie wußte genau,
a yog nse. Kule a boṅo naṅ, ańu ne a ngi yi mbeṅmbeṅ
daß die Tigerkatze der Schwager des Leopards ist. Sie kam nach dort
ne ndonmbanga a le ngo a nse. A pama ate jam
ungefähr um 9 Uhr morgens. Die Kinder des Leopards fingen an zu
ka ngen ebu ńi kiti, bon bi nse bu kaha
jauchzen mit ihr. Deshalb Leopard setzte sich mit ihr hin, sie fingen
lifag la ne. Nsé bo la nsè bi tobe faṅ, bu kaha
an zu sprechen. Leopard erzählte ihr, wie sie bekommen Streit wegen
liṅa. Nsè o laka ki ńe ka bo la bi so la ńe mpot ańu
ihrer Jagd. Er wußte aber nicht, daß Schildkröte das. Leopard rief
jango jaba. ndi eh be be ńe liyi ne kule ńoṅ. Nsè a
seiner Frau, daß sie ihm koche diesen Schlegel des Schweines, welcher
bie la nga ue ne a lamle ńe ńuṅ abel a ngo wa
übrig war. Als seine Frau fertig war mit Kochen, sie trug's in die Hütte.
yegle. Ponda nga ue a manehe lilam, o te jo a nda.
Schildkröte rief den Kindern des Leopards zum Essen. Als sie angefangen
Kule o yaṅa bon bi nsè a lidi: ponda bi hahle
hatten zu essen, war in dem Essen Pfeffer viel, Schildkröte liebte ihn
lidi, ndi kane lidi li be la ndoṅ ngandag, ndi kule ki
aber nicht, deshalb sie tat ihn heraus mit Füßen in Hof immer. Als
ah din be yo, ańu naṅ o kaha lipame li miko apu ponda sig. Ene
die Kinder das sahen, schrien sie ihrem Vater und sagten: »Vater, das
baṅ bon bi éné naṅ bu kaha liyaṅa li esaṅe uaba. bi bie na: A eta,
ist die Schildkröte!« Als Leopard das hörte, fing er an, sie zu schlagen
kule ńo e! Ponda nse a ogo naṇ, o kaha libom li bon
umsonst, trotzdem sie ihm sagten Wahrheit. Nach dem Essen Schildkröte
be tete, tona ja ka bi ngi laga ńe taṇ. Ambuh lidi kule
fing an Rückkehr, Leopard ging zu stellen sie auf den Weg. Als Schild-
o kaha misoa, nse o ke lite li ńe a nsen. Ene

kröte wußte. sie sei entfernt ein wenig, so daß Leopard sie nicht mehr
kule a yi ne a neńe puh, kalene nse a sebe na
fangen konnte, rief sie Leopard zu: »Leopard, ich tat dir heute wie gestern.
bie pe ńe, la ńe, a bie nse ne: A nse, ma boṅ ki ua len,
aber du bist dumm«. Leopard fing an sie zu verfolgen, bekam sie aber
ndi o le ja ejoṅ. La nse o kaha lioṅ li ńe, ndi ah biele be
nicht. So Schildkröte betrog Leoparden, bis sie ihn übertölpelte ganz
pe ńe. Naṅ ho ne kule a lemhane, nse. netē o bolan
und gar.
nebam.

Nlem la nse.

Der fliegende Hund und der Leopard.

Der fliegende Hund und der Leopard hatten Freundschaft, weil aber
Nlem la nse bi be liwanda, ndi kane
die Freundschaft ihre groß wurde sehr, gewannen sie sich sehr lieb.
jeṅ liwanda jaba li beme ńinka ngandag, bu timan ki lidiñan ngandag.
Eines Tages, als sie hatten ein Gespräch, Leopard sagte zum Hund:
Ndi mbia ua kane bi be bi bie maṅ, la nse a bie la nlem ne:
Freund, weil wir einander so sehr lieben, soll geschehen, so daß
Ò, kini behe la ua big diñan ni ka ngandag, ki ba ńe libon kalene
einer von uns ißt bei dem andern bis die Woche ganz vorüber ist.
ua uaha sig a kaha lidi a yog ńoṅo, netē wiki ese ya man.
Hund sagte: »Wie du sprichst«. Am Anfang der Woche Leopard ging
Nlem a bie la ńe ne ka ua yo. A bibotle bi wiki nse o ke
zum Hund, er traf ihn, er aß und er sagte ihm: »Freund, Glück!«
a yog nlem, o kop ńe ag di, la ńe a biela ńe ne: »Ò, obag!«
weil sie ausmachten, wenn einer den andern beim Essen treffe, soll er
aṅu ne bi manehe ne, ki ńoṅo a kop ńoṅo ag di, ndi ayo
sagen: »Glück!« und der eine müsse aufstehen und geben jenem sein
la ńe ne: »Ò, obag«, ki ńoṅo a ńē litele a tiṅoṅo jeṅ
Essen, trotzdem auch er Hunger habe. Deshalb Hund stand auf, gab
lidi, to naṅ ka neg a le nsal. Nan ho ne nlem a telbe, wu
Leopard Essen. Leopard aß, machte ganz fertig. Hund blieb hungrig,
ti nse lidi, la nse o di, o mane ne bam. Nlem wu yegle a bambe la nsal,
Leopard Bauch satt. Es geschah so, bis die ganze Woche vorüber war.
nsè ki libum li liyal. E boṅo ho nan ńetē wiki ese yu man.
Aber Hund sagte nichts, bis Leopard eingeschätzt hatte Wunsch
Ndi nlem ah ngi yo be to jam, netē nsè o suge (suse Duala) lisomo je
seinen ganz und gar. Am Anfang davon, Hund rüstete sich zu einem
lise ne bam. A bibotle bi ńiṅi, nlem o bonhan due

Gang zu seinem Freund. Als er ankam, traf er Leopard beim Essen,
like a yog ngwa ye. Ene a pama, o kop nsè agdi,
und auch er sagte zu ihm: »Freund, Glück!« Leopard stand auf, Hund
la ńeg o yo la ńe ne: »Ò, obag«. La nsè e o tele, nlem
setzte sich, aß, bis er fertig war. Nachher verabschiedete er sich bei seinem
kwu to, wu di netē wu mane. Ambuh la wo wu nangane
Freund und ging. Aber es dauerte nicht lange, Leopard
ngwa ye wu ke. Ndi ah neńbe be ngandag, (na njo e kwa) la nsé
sagte zu seiner Frau: »Da Hund aß jenes, wenn ein wenig da ist, bereite
yu yola nga ue ne, kane nlem a di jeńe, kini puh jam e le. bon
mir es, ich esse«. Als sie wollte anfangen, Hund kam noch einmal.
ma yo mi di. Ndi ponda a ngi somo libotle la nlem o pam sigpe.
sprach noch einmal wie zuerst. Aber Leopard stand nicht mit gutem
o yo sigpe ka ngele osu. Ndi nsè ah telbe be la
Herzen auf, Zorn war ihm im Herzen. Hund aß auch das, aber beim
mim a mbeń, owun fi be ńe a mim. La nlem o di ki jeń, ndi a ngele
dritten Male, Leopard war erzürnt,
ya pahe iha, la nsè o ala, o bege etun i njeń o kaha lion li ńe.
Hund ging, er rief vor Gericht. Die Tiere sprachen Leopard
Ene nlem a kene, wu paña nkal. La yatite bu kwehe nsè
schuldig. Seit diesem Tag die Feindschaft zwischen Leopard und den
nkal. Libotle ńuń mbia ne abe li nsè la
Tieren fing an.
yatite li botle.

Bornulieder.

Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze.

Einleitung.

Die vorliegende Sammlung von Bornuliedern, der ich 1911 eine Probe, das »Lied auf den Storch«, als letztes Stück von »Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan« in der Zeitschrift für Ethnologie voraussandte, stammt aus dem Munde von Hâzż Mûsa Husein, der seit längerer Zeit an der hiesigen Azhar-Moschee seinen Studien obliegt. Sein Geburtsort ist Brsali, etwa 5 Tagereisen östlich von Zindir, 2 Stunden nördlich vom Hauptwestzufluß des Tschadsees im Mañgadistrikt des Bornugebiets gelegen. In Brsali und später im benachbarten Katabri verbrachte er die ersten 15 Jahre seines Lebens. Eine gleiche Zeit weilte er studierend in den Haussaländern, um schließlich auf dem Umwege über Mekka nach Ägypten zu gelangen.

Wie das Haussa gliedert sich die Bornusprache in Mundarten, deren mäßige Abweichungen ein gegenseitiges Verständnis nicht hindern.

Die mustergültige Darstellung des Gāzirdialekts durch den Missionar Kœlle in seinen 1854 erschienenen Werken Grammar of the Bornu or Kanuri Language und African Native Literature nebst Kanuri-englischem Wörterbuch muß ich als bekannt voraussetzen. Indem ich, schon um an Fußnoten zu sparen, die Hauptabweichungen der Mundart meiner Lieder (M. = Mañga) von der ebengenannten (K. = Kœlle, Gr. = Grammatik) hier im Zusammenhang angebe, bemerke ich, daß das Kanuri in Barths Zentral-Afrikanischen Vokabularien (hinfort mit B. zitiert) im ganzen dem von K. geschilderten erheblich näher steht, im einzelnen jedoch auch Eigentümlichkeiten von M. teilt.

A. Die lautlichen Besonderheiten des Mañgadialekts (M.) sind folgende:

1. Er meidet den bei K. und B. einer anlautenden Media oft vorklingenden Nasal, z. B. *gắfo* Rücken = K. *ŋgắfō*, B. *ŋgāfo*; *gúdō* Vogel = K. *ŋgúdō*, B. *úŋgudū*; *dára* wo = K. *ndárā*. B. *ndá-ra*. Bleibt der Nasal, so wird ihm (wie soeben in B. *úŋgudū*) ein Vokal vorgeschlagen: *indú* = K.B. *ndū*, *indí* zwei = K. *ndí*, B. *ndī*.

2. Das bei K. und B. häufige *ts* wird im M. durch *z*, *ż* und *ċ* vertreten, ein *ċ* K.s nach Vokalen und *l*, *m*, *n* durch *ż*. Beispiele: *Zané* Tuch = K. *tsánei*, *zau* Schmerz = K. *tsǫu*. *zānískin* ich steche = K. *tsāŋgin* (B. *zāŋgin*), *żebel* Weg = K. *tsábal*, *żōgó* Köcher = K. *tsōge*, *ċu* Name = K. B. *tsū*, *ċero*

Bauch = K. *tsurō* (B. *tsorō*). *kačálla* Kriegshauptmann = K. *kátsalla* (B. *kašélla*), *gaží* jüngster = K. *gâtši* (B. *gâži*). *kāžim* Gras = K. *kâčím* (B. *kadžim*), *kinžâ* Trinken = K. *kę́ntsā*. Das Possessivsuffix 3. Pers. Sing. *nžú* = K. *ntsę́*, B. *ntsé*, woneben B. zuweilen *nze* hat; 3. Pers. Plur. *nžá* = K. B. *ntsá*. Auch im Anlaut entspricht dem *č* K.s oft š im M.: *šēní* Löffel = K. *tšēni*, *šiskin* ich gebe dir = K. *ntšiskin*.

3. Im Inlaut schwankt M. vielfach zwischen *k* und *g* und hat oft *k* gegenüber einem *g* K.s, während B. hier bald zu K., bald zu M. neigt. So *fúku* vor = K. *fúgū*, B. *fūgo*; *kokío* Schopf = K. *kógīo*, B. *kógiō*; *kokúi* Huhn = K. *kúgüi*. B. *kokī*; *biské* Spiel = K. *bę́sgē*, B. *biskē*; *kaké* Besitz = K. *kâgę*, B. *kaki*. Indessen höre ich von meinem Gewährsmann selbst bald *laga* (ein gewisser) bald *laka*, statt des Suffixes *ga* häufig *ka*. und obwohl er stets *bâko* »nicht, nichts« schreibt, so ist seine Aussprache meist *bâgo*, ja zuweilen *bâwo*, wodurch sie dem gleichbedeutenden *bâbu* des Haussa nahekommt. Wenn ein *k* des Anlauts hier und da schwindet. wie in *aiga* Lied = K. *kéiga*, B. *káiga*, *úra ží* er ward groß für *kúra ží* (vgl. auch bei K. *nęwwúra* Größe von *kúra* groß, sowie *amwúra* große Leute als Plural zu *kam kúra*), so wird der Grund in der Vorgeschichte der Sprache zu suchen sein.

4. Auch unter den Labialen steht einer Lenis bei K. zuweilen eine Fortis in M. gegenüber, z. B. *kafó* Tag = K. *kâbu*, B. *kábū*: doch das umgekehrte findet sich ebenfalls, z. B. *ibískin* ich kaufe = K. *yifuskin* (B. *ífiskin*. 3. Pers. Sing. *čibin*). Sie wechseln auch bei K. selber, z. B. *kę́lfu* neben *kę́lbu* Natron. Ferner unterscheidet K.s Wörterbuch *p* und *f* (welch letzteres nach Konsonanten in *p* übergeht, s. Gr. § 15), während ich ein *p* in M. lediglich bei Wiedergabe der Affrikata in *lípfęskin* (Lied XV 19) ich gebe acht = K. *lifúskin* ich verwahre schrieb und bei B. nur als lautliche Variante von *f* in *pāngésko* ich lerne (von *fāngin*) und in *pepēto* neben *fefēto* Flügel finde. Ein dialektischer Unterschied wird hier im Grunde nicht vorliegen. Es handelt sich im Bornu wie im Haussa um ein bilabiales *f*, das bei Verengung des Lippenspalts unter dem Einfluß von Nachbarlauten an *ph* bzw. *pf* streift, bei Erweiterung zu *h* wird (vgl. meine Tiermärchen der Haussa II. Anm. 29 in Zeitschr. f. Ethn. 1907 Heft 6). So klang in Lied III *fúku* (= K. *fúgū*) fast wie *húku*, in Lied VII *afíma* infolge teilweiser Vorausnahme der Artikulationsstellung für *m* nahezu wie *ahúma*. Nur gibt es im Haussa neben diesem, aus Erweiterung des *f*-Spalts entstandenen, ein ursprüngliches *h*, im Kanuri nicht.

5. Während der Vokalismus beider Mundarten keine nennenswerten Verschiedenheiten aufweist, liegt in der von Mańga der Ton gern dem Ende des Wortes näher als in der von Gāzir. So *budû* Gras = K. *búdu*, *šēní* kleine Kalabasse = K. *tšéni*, *gańgâma* Trommler = K. *gángāma*, *gāfíli* Hirse = K. *ngâfęli*, *kašágar* Schwert = K. *kášagar* (B. *kasákkar*). Die Hauptbelege liefert die Formenlehre. Indessen ist zu bemerken, daß der dynamische Akzent, auch wo er sich mit dem musikalischen vereint. im Bornu wie im Haussa nicht derart hervortritt wie in den europäischen und semitischen Sprachen. Oft liegen die Silben eines Wortes anscheinend im Gleichgewicht oder es

ist der Satz- bzw. Versrhythmus, der sie gliedert. So erklärt sich eine berechtigte Scheu des Sammlers, wie sie auch B. und Mischlich bekunden, bei jedem Wort den Akzent anzugeben, desgleichen das Schwanken meiner bald durch den Wort-, bald durch den Verston beeinflußten Akzentuierung oder ihr Ausbleiben.

B. Der Formenschatz des Mañgadialekts steht, wenigstens im Zeitwort, hinter der von K. aufgewiesenen Fülle etwas zurück, hauptsächlich weil einige Bildungen ihren Funktionskreis auf Kosten anderer erweitert haben. Reste der letzteren zeigen, daß sie ehedem auch hier nicht mangelte. Doch fand ich bis jetzt keine Spur der Kausativkonjugation (K. Gr. § 57—60) und nur wenig von der reflexiven (K. Gr. § 56 und 71 ff.), z. B. *tikēri* (Lied XIV 18 f.). *katkēri* (Lied XVII 3 f.). *salatí* (Lied XIII 8), sowie von der relativen (K. Gr. § 55, Beispiel Lied XV 17 *fačági* = K. *pátsegī*, B. *fét-sikī*). Ebenso fehlt mir jeder Beleg für K.s Futurbildung. Die Bezeichnung des persönlichen Objekts durch Präfix am Zeitwort, der K. 40 Seiten widmet (Gr. S. 99—139), kommt noch hier und da vor (so Lied XI 2. XII 11 *šīmin* du gibst mir. XIII 10 *žiskin* = K. *ntšiskin* ich gebe dir), wird jedoch meist durch das selbständige Fürwort mit Kasussuffix ersetzt. K.s 1. Pers. Plur. des Imperativ wird durch die 1. Pers. Plur. des Indef. II vertreten.

Ich lasse nunmehr die Hauptabweichungen zwischen den diesen Dialekten gemeinsamen Formen folgen und schicke voraus, daß ich K.s Verba auf *skin* als I. oder starke Konjugation, seine Verba auf *ŋgin* (B. *niskin* = M.) als II. oder schwache, weil hilfsverbale Konjugation bezeichne.

Bezüglich des Verhaltens der Verbalstämme in II. ist zu bemerken, daß gutturaler Auslaut sich in M. dem dentalen Anlaut des Hilfsverbs assimiliert. So *bannískin* ich schlage, 3. Pers. Sing. *bátčin* = K. *báŋgin*. 3. Pers. Sing. *báktšin*, B. *bagniskin*: desgleichen der Inf. *battú* = K. *báktę*.

Ferner liegt in der 1. Pers. Sing. der II. Konj. eine Reihe von Fällen vor, in denen ein langer auslautender Stammvokal gelegentlich unter gleichzeitigem Schwund des Hilfsverbsanlauts *ni* kurz und offen wird. So *lę́skin* neben *lēniskin* ich gehe, *gǫ́skin* neben *gōniskin* ich nehme. *wǫ́skina* (unter Färbung durch w) neben *wāniskina* ich wollte nicht. *boskīa* wenn ich mich lege (Lied XVIII 5) für *bōniskia*. Hier mag rhythmisches Bedürfnis mitwirken.

Was die Endungen betrifft, so lautet die der 1. Pers. Sing. der II. Konj. nicht *ŋgin* (bzw. *ŋgī*, *ŋgīa*, *ŋgana* usw. je nach Tempus und Modus), sondern *niskin* (bzw. *niskī*, *niskia*, *niskina* usw.) wie bei B.

Die 1. Pers. Plur. des Indef. I lautet im M. auf *ē* aus. nicht auf *ēn* wie bei K. Außerdem fehlt der 1. Pers. Plur. der II. Konj. die Palatalisierung des n vor dem *ē*, sie schließt also im Indef. I und Perf. mit *nē*. nicht mit *nyē*(*n*) wie bei K., z. B. *kalā́nē* wir mähen (Lied XX 9), das bei K. *kalā́nyēn* lauten würde.

Das Präfix der 3. Pers. Sing. der I. Konj. ist nicht wie bei K. *tsę*[1] (vgl. o. A. 2), sondern *čę*, nur vor *b* und manchmal vor *g* weicher, und

[1] Nur vor i hat K. *tš*.

zwar vor *bu* essen *zu* wie bei B., also *zúbui* er ißt, vor *ba* steigen. *ga* folgen *ži*, vor *ge̯ri* beißen *ze̯*, jedoch vor *geri* binden *či*. Dagegen kennt der M.-Dialekt nicht K.s Erweichung eines Stammanlauts nach dem Präfix (Gr. § 76f.). Für den Plur. wird der Vokal des Sing.-Präfixes wie bei K. zu *a*.

In der 3. Pers. der II. Konj. hat das Hilfsverb bei K. im Sing. stets *tšin* (bzw. *tši̯*, *tse̯*, *tšīa*, *tse̯na* usw. je nach Tempus und Modus), im Plur. *tsei* (bzw. *tsā*, *tseiya*, *tsāna* usw.), wogegen in M. nach Vokalen sowie *l*, *m*, *n* im Sing. stets *žin* (bzw. *ži̯*, *žīa*, *žina* usw.), im Plur. *žei* (bzw. *žá̯na* usw.), nach den übrigen Konsonanten *čin* (bzw. *či̯*, *čīa*, *čina* usw.). Plur. *čei* (bzw. *čá̯na*) gesprochen wird. Und zwar pflegen in M. die Endungen *ží*, *čí* (Perf. Sing.), *žína*, *čína*, Plur. *žá̯na*, *čá̯na* (Partizipialmodus), *žía*, *čía* (Konjunktionalmodus Sing.) betont zu werden, während bei K. und B. der Akzent vorausgeht (vgl. o. A. 5). Spuren der eben genannten Erweichung sind bei B., der sonst das *ts* und *tš* K.s teilt: *biskēdžin* er spielt. *bólolō-džin* er meckert, *kakā́-žin* er kräht, *din-zina* es ist verschlissen.

Die von K. (Gr. § 62) erwähnte Nebenform des Indef. II auf *ō* statt *ē* in der 1. Pers. Sing., 3. Pers. Sing. und Plur. ist in M. die allein herrschende.

Der Aorist weicht nur in der 3. Pers. Sing. der II. Konj. etwas ab, da in ihr das Hilfsverb *gyǵno* lautet = K. *ˈgono*.

Die 2. Pers. Sing. Imperat. der 1. Konj. ist bei den vokalisch auslautenden Stämmen in beiden Mundarten gleich, mit Ausnahme derer auf *a*, wo M. für *ai* meist *ā́i*, *āyē* hat: *tā́i*, *tā́ye* halte = K., B. *tei*, sowie *yaē* trinke = K., B. *yā*. In den konsonantisch auslautenden Stämmen der I. und in der II. Konj. schließt die 2. Pers. Sing. Imperat. in M. auf *ē*, bei K. auf *e̯*, und zwar ist dieser Schluß in der II. Konj. bei beiden betont, während er in der I. bei K. niemals, im M. gewöhnlich den Ton hat, z. B. *kutḗ* bringe = K. *kúte̯*. Es würde somit in M. die 2. Pers. Sing. Imperat. mit der 1. Pers. Plur. Indef. und Perf. zusammenfallen. Nur will mir scheinen als wäre das Schluß-*ē* der letzteren minder kräftig betont; überdies behauptet mein Gewährsmann, es unterscheide sich von jenem durch gehauchten Vokalabsatz. Jedenfalls sind beide Formen in praxi schwer auseinander zu halten. — Die 1. Pers. Plur. Imperat. ist in M. (s. o.) verloren gegangen; die 2. Pers. Plur. endet bei K. in I. Konj. auf *ˈgo*, in II. Konj. auf *ógo*, während sie in M. zwischen *ogo*, *ago*, *oko*, *ako* bei schwebender Betonung schwankt, z. B. Lied I *lugago* (Lied II *lugogo*) *arako* = K. *lúgogo árogo*.

Die Endung des Part. Pass. der II. Konj. ist in M. *káta*, bei K. *-gáta* und *ˈgata* (= B., mit Ausnahme von *nébkata*, *némkata*).

Im Inf. der I. Konj. hat das M. statt des bei K. gebräuchlichen Nasals vor Medien (vgl. o. A. 1) ein Präfix *ke̯n* bewahrt: *kumbō* essen (Lied XIV 18 u. a.) = K. *mbū*, *kundṓto* Nähen (Lied IV 37) = K. *ndūto*. Bei Stämmen, die mit *y* anlauten, präfixiert K. *nts*, M. *kinč*: *kinčā́* Trinken (Lied XIV 19) = K. *ńtsā* von *yḗskin*. Bei dem vom Inf. abgeleiteten Part. Act. scheint das *ke̯n* wegzufallen: *čakǫ́ma* (Lied XIV 5f.) anlegend = K.

ntsákoma von *yākę́skin*. Der Inf. der II. Konj. endet auf *tū́*, K. *tę*, z. B. *lētū́* gehen (Lied XV 23) = K. *lḗtę*, das entsprechende Part. Act. auf *tū́ma* = K. *-tęma*. Ein zweiter Inf. der schwachen Konj. hat die Endung *tā́* = K. *-tā*: *mātā́* Suchen (Lied XII) = K. *mā́tā*.

In der Nominalbildung verfügt der Plur. neben dem bei K. herrschenden *wa*, das im M. meist betont ist, noch über die aus dem H. bekannten Endungen *uná*, *ū́* (z. B. *tęlam-uná*, *tęlam-ū́* von *tęlam* Zunge) sowie die Reduplikationen im Auslaut (z. B. *gamōmí* von *gam* Wildkatze, *koraḗ* von *koro* Esel) und einen Dual auf *ei* (z. B. *dāgęl-éi* zwei Affen) — Formen, die indes auch in andern Mundarten des Kanuri zu finden sein sollen.

Das Kasussuffix *ga* wird oft *ka* gesprochen (s. o. A. 3), besonders am persönlichen Fürwort. So höre ich überwiegend *ú-ka* mich, *ní-ka* dich, doch stets *ší-ga* ihn, *u-tí-ga* mich, *ni-tí-ga* dich, wie überhaupt hinter dem demonstrativen *ti* ausschließlich *ga*.

Das Abstrakta bildende Präfix *nęm* K.s (B. *nem*) ist im M. *nan*: *nan-žā́ži* Handel (Lied IV 27 u. a.) von *žāži* Kaufmann (Lied X).

C. Syntaktisch fällt im M. am meisten die durchgängige Verwendung von K.s Partizipialmodus als unabhängiges Tempus der Vergangenheit ins Auge. Er vertritt in der Erzählung den Aorist K.s. und dieser, obschon noch gelegentlich so gebraucht, bezeichnet im M. mehr das Gewohnheitsmäßige, z. B. *gę́da* (Lied V) = H. *su-ka čē* sie haben gesagt, es heißt; *yōgyano* er pflegt zu erwidern (Lied XXIV). Auch der zeitlose Indef. II (auf *ō* s. o. B.) kommt erzählend vor wie K. Gr. § 227; hauptsächlich aber tritt sein bei K. Gr. § 256 erwähnter Gebrauch als Optativ, Adhortativ in den Vordergrund, z. B. Lied IV 28 *čēžṓ* er töte, II 7 *īsṓ* er komme.

Das im M. fehlende Fut. (s. o. B.) wird durch den Indef. I vertreten.

Der Relativsatz wird statt durch den vorhin erwähnten Modus durch das nachgesetzte demonstrative *ti* gekennzeichnet wie auch zuweilen bei K., siehe Gr. § 169, 324.

Im Gebrauch der Kasussuffixe herrscht in M. noch größere Freiheit als bei K. Das *yē*, bei K. Subjektsbezeichnung, dient hier nur zur Hervorhebung, meist = auch, z. B. Lied XX 8 *Fánnata yē bāgo* auch F. ist nicht mehr. Das im allgemeinen das nähere Objekt andeutende *ga* findet sich hier und da auch in anderer Verwendung, z. B. beim Subjekt im Storchliede (s. o. eingangs der Einl.): *ni-tí-ga ladáṅ go* du bist der Muezzin, oder in Lied XXI 8: *kināwa-ti-ga īsī* er wurde hungrig, oder in XIII 11 *u-tę-ga dāžī* es ist aus mit mir, oder in XIV 3 ff. *kūtíga* heutzutage, nunmehr. Sehr häufig fehlen *ga* und *bē*, wofür zum Teil die Erfordernisse des Verses maßgebend sein mögen. So heißt es Lied III mehrfach *fuku sṓba-núm* vor deinem Freunde statt *fuku sōba-núm-bē*, XV 12 und 34 *na mālum* statt *na mālum-bē* zum Ort des Gelehrten. Vor einem zweiten Kasussuffix scheint der Ausfall von *bē* Regel zu sein, so Lied XX 1 *kúlo kāmuā́-ga* für *kúlo kāmuā́-bē-ga* das Feld der Frauen, XX 2 *kúlo kam-bę́li-ga* für *kúlo kam-bę́li-bē-ga* das Feld des Faulen.

Wie *ti* wird *mā* (K. Gr. § 282—285) als Hervorhebungspartikel in weitestem Umfang verwendet, außer den a. a. O. genannten Fällen noch in der Anrede, der *mā* laut *Mūsa* kosenden Charakter leiht, so in *fēro mā* (Lied XI—XIII), ferner zur Betonung der Unterordnung beim Konjunktionalmodus, z. B. Lied XIII 7 f. *rúskia mā* wenn ich sehe, XIII 10 *nūmia mā* wenn du stürbest.

D. Auf lexikalische Dialektabweichungen werden die Fußnoten aufmerksam machen. Hier sei nur hingewiesen auf die dem M. eigenen Zeitwörter *rạndiskin* ich tanze = K. *bẹsgḗṅgin*, B. *farnískin*; *yēriskin* ich beende, vollende = K. *tamṓṅgin*, B. *tamōniskin* und *kwalískin* ich lasse, dem bei K. *kolōṅgin* entspricht (*kọ́llẹm* in dem 1. Beispiel in K. Gr. § 173 setzt daneben ein *kọ́lṅgin* voraus), ferner auf *badí* in der Verwendung von K.s *áte̱* (Gr. § 327) mit dem Negativmodus zu Verboten und Warnungen, so Lied XXIII 23 *badí atẹ gúlẹmmí* sage das nicht.

In der Schreibung bediene ich mich wie K. des Alphabets von Lepsius, nur in folgenden Punkten von K. abweichend:

a) Seine reduzierten *a* und *e* werden bei mir der Einfachheit halber in dem letzteren, also *ẹ*, d. h. dem tonlosen deutschen *e* zusammengefaßt, da ich sonst bei der Neigung des Kanuri zu mittlerer Zungenstellung noch für andere Vokale eine reduzierte Nebenform verzeichnen müßte.

b) Auch sein *o̱u* gebe ich auf zugunsten des *au*, obschon ersteres vielleicht phonetisch genauer ist.

c) Dagegen füge ich für den zwischen *a* und *e̱* liegenden Laut (= *e* in Berg) ein *ạ* ein.

d) Statt *tš* schreibe ich *č*.

e) Ein Laut, der sich in Bornu wie im H. findet und von sorgfältigen Schreibern mit ض, von den Forschern bald mit *r*, bald mit *l* wiedergegeben wird, unterscheidet sich von beiden dadurch, daß er mit breiterer Zungenspitze und an höherer Stelle als das eigentliche *r* beider Sprachen vibriert; da an der Engenbildung der vordere Zungenrand beiderseits der Spitze beteiligt ist, so tönt er vor hellen Vokalen annähernd wie *l* und wurde auch von K. meist so wiedergegeben: ich schreibe daher hier *ḷ*. So *gāfíḷi* Hirse = K. *ṅgā́fẹli* = B. *ṅgáberi*, *kaḷgímu* Kameel = K. *kalígimo* = B. *kargímu*.

Ich gebrauche somit hier für den Maṅgadialekt folgende Zeichen:

Vokale: *a*, *ā*, *ạ*, *e*, *ē*, *e̱*, *ē̱*, *ẹ*, *o*, *ō*, *o̱*, *u*, *ū*.

Diphthonge: *ai*, *ei*, *au*.

Konsonanten: *y*, *w*, *m*, *n*, *ṅ*, *r*, *l*, *ḷ*, *z*, *ž*, *s*, *š*, *d*, *t*, *g*, *k*, *k'*, *b*, *f* (*p*, *h*) und die Affrikate *č* = *tš*.

In den Zitaten aus dem Haussa (H.) verwende ich noch wie in meinen 1907 im 6. Heft der Zeitschrift für Ethnologie veröffentlichten Tiermärchen für die damals von mir festgestellten Laute mit Stimmverschluß *ḳ*, *z*, *ḍ*, ferner *ḅ*, das inzwischen durch die Forschung anderer entdeckt wurde, schließlich *ṛ* = obigem *ḷ*, da sich dieser Laut im H. am nächsten an *r* anlehnt.

In einer Besprechung der von mir 1904 herausgegebenen Haussalieder wurde mit Recht auf die Schwierigkeit einer richtigen Deutung verwiesen, wenn man die zugrunde liegenden Sitten nicht aus eigner Anschauung kennt. Unstreitig gewährt ein langjähriges Zusammenleben mit dem betreffenden Volke einen leichteren Zugang zum Verständnis. Und doch würde selbst der gewiegte Kenner von Land und Leuten in der Erklärung ihrer Volksdichtung fehlgreifen, wenn er der eigenen Auffassung vertraute, statt in unablässigem Nachforschen die fremde zu ergründen. Eine so abweichende Geistesart gibt ständig Rätsel auf, die nur mit ihrer willigen Hilfe zu lösen sind. Nur wenn mir wie hier ein einsichtiger Gewährsmann zur Verfügung stand, der die Brücke zwischen beiden Welten schlagen half und nicht müde wurde, das mir Ferne, ihm Nahe zu erläutern, darf ich es mit gutem Gewissen versuchen, »Stimmen der Völker in Liedern« in die Heimat hinüber klingen zu lassen.

Wenn ich somit hoffe ihren Inhalt genügend klargestellt und sinngemäß wiedergegeben zu haben, so gilt ein gleiches nicht von ihrer Form. Es hätte einer phonographischen Aufnahme bedurft, um die Melodie zu erfassen; frühere Versuche, sie mit Hilfe des Klaviers nach dem Gehör aufzuzeichnen, mußten mißlingen, da die musikalischen Intervalle der Sudanvölker sich mit denen unserer Noten nicht decken: es ergab sich kein zutreffendes Bild. Phonogramme, wie ich sie herzustellen eben nicht in der Lage war, hätten auch für metrische und rhythmische Forschungen die beste Grundlage geboten. Hier ließ mich mein sonst so gescheiter Gewährsmann im Stich. Er behauptete, es bestünden weder im Haussa noch im Kanuri bestimmte Regeln und Formen, wie in der arabischen Poesie. Ich glaube, daß eine *zābia* (feminina Bezeichnung des Haussa für den Sangesmeister wie die Sangesmeisterin, auch in Bornu gebräuchlich) ihn widerlegen würde. In den Vorträgen zünftiger Haussarhapsoden läßt sich ein Doppelvers, bestehend aus Halbversen von Hebungen in bestimmter Zahl, unschwer erkennen, ebenso in den oben erwähnten Haussaliedern. Sachverständige, die ich befragte, stimmten darin überein, daß die Sangespflege in Bornu unter Haussaeinfluß stehe. Häufig seien es eingewanderte Haussafamilien, die in Bornu das dort in geringerem Ansehen stehende Gewerbe heimisch gemacht hätten. Es wird also eine Einwirkung auch in formaler Hinsicht vorauszusetzen sein; nur läßt sich schwerlich annehmen, daß sie nicht bereits eine bodenständige Poesie vorgefunden habe. Jedenfalls macht sich eine Gliederung auch in diesen Liedern deutlich bemerkbar; Kürzungen, insbesondere das Auslassen von Suffixen, die in Prosa erforderlich wären, sprechen für Regeln des Versbaus. Da Musa jedoch jede Prosodie leugnete, so skandierte er auch nicht und ließ mich über den vom Sänger gewollten Rhythmus im unklaren. Selbstverständlich habe ich die Akzente nicht nach Gutdünken gesetzt, sondern nur soweit sie sich deutlich aus seiner Aussprache ergaben. Dagegen folgte ich im Abteilen der Verse meiner jedesmaligen Vermutung. In den meisten Fällen war auch hier der Vers mit seinen beiden Hälften klar ersichtlich; in anderen boten sich Schwierigkeiten, um so mehr als eine durch kein Bewußtsein der Form gesicherte

Überlieferung hier und da Zweifeln an der Genauigkeit des Textes Raum ließ, während ich mich meinerseits nicht für befugt hielt, mit Konjekturen einzugreifen. Der Niederschrift Musas ist kein Fingerzeig zu entnehmen, da sie zumeist erst gemäß meiner Anweisung erfolgte, nachdem er mir das Lied aus dem Gedächtnis diktiert und ich den Sinn im einzelnen, dank seiner Auskunft, festgestellt hatte; die einzigen vor dem Diktat daheim von ihm aufgesetzten. Lied XVI und XVII, sind ohne jede Gliederung geschrieben.

Eine grundlegende Untersuchung der Bornuverskunst würde sowohl ein umfangreicheres Material als die Möglichkeit einer genaueren Analyse erfordern, sei es mit Hilfe einer *zābia* (s. o.), sei es auf Grund von Phonogrammen. Die von mir der Ordnung und namentlich den Fußnoten zuliebe gesetzten Ziffern machen also keineswegs den Anspruch, stets wirkliche Strophen zu bezeichnen.

Daß der Reim, der dem Kanuri mit seinem Reichtum an Verballexionsendungen noch leichter fällt als dem Haussa, auch hier als reizvolle Zugabe empfunden wird, tritt stellenweise zutage, nur ist er ebensowenig wie dort geboten.

Die vorliegenden Lieder lassen sich einteilen nach Herkunft, Vortrag und Inhalt.

Unter dem ersten Gesichtspunkt handelt es sich zunächst darum, ob sie bekannten oder anonymen Ursprungs sind. Lieder, deren Verfasser niemand kennt, mithin Volkslieder im engeren Sinne, sind das eingangs genannte Storchlied, ferner Lied II, XVIII, XX, XXIV, vielleicht auch die Duette XI—XIII. Als notorische Urheber kommen in Betracht einmal die Flötenspieler großer Herren (Lied VII, VIII, XXII), sodann die Trommler des Orts (Lied I, IX, XXIII) oder der Karawane (Lied X), ferner beliebte Lokalsänger (Lied XXI) oder -sängerinnen (Lied III—VI), schließlich solche, die nur ausnahmsweise ein starkes Gefühl zum Ausdruck bringen (Lied XIV—XVII, XIX).

Der Vortrag gestaltet sich entweder so, daß jemand vorsingt, begleitet von dem Taktklatschen der andern, die als Chor mit stehendem Kehrvers einfallen (Lied III—VII, XXIII) oder es ist ein Solovortrag ohne Chor (Lied I, VIII—X, XIV—XVII, XIX, XXI, XXII) oder es singen verschiedene Personen ein Duett (Lied XII, XIII), das sich durch Hinzutritt weiterer Rollen sogar zu einem Terzett bzw. Quartett erweitern kann (Lied XI). Als Schauplatz der Vorträge ist in der Regel der *dandal* (H. *dándali*) zu denken, der Platz der abendlichen Geselligkeit, meist in der Nähe einer Moschee gelegen. Die oben genannten »Volkslieder« werden natürlich nach Belieben einzeln oder gemeinsam überall gesungen.

Eine eigentliche musikalische Begleitung der Lieder findet nicht statt. Die Trommel präludiert insofern, als sie die Jugend auf den Platz ruft und Stimmung schafft. Auch in den Pausen läßt sie sich vernehmen.

Den Preisliedern auf große Herren (so Lied VII, VIII) geht ein Vorspiel ihrer ständigen Musiker voraus, nämlich des Flötenspielers (*algáitama*), des Trommelschlägers (*gaŋgáma*) und des Trompeters oder Posaunenbläsers (*kakakíma*; *kakakí* ist ein langes, gerades, gelbblankes Blechrohr ohne

Löcher und Klappen). Alsdann singt der Flötenspieler, und die beiden andern bilden den Chor. In welchem Ansehen dies Trio steht, bemißt sich aus der Zahl der Sklaven, die der Herr ihnen nach einem Raubzuge schenkt (vgl. Lied VII 20).

Bei Festlichkeiten, wenn Musik zugegen ist, werden die Pausen des Gesanges nicht nur mit Trommeln, sondern auch mit Saitenspiel ausgefüllt, das als das eigentliche Ausdrucksmittel erotischer Leidenschaft gilt.

In erster Linie ist das lyrische Instrument die *kukūma*, ein langer Stab mit einem unfern des einen Endes angefügten kreisrunden hölzernen Resonanzraum, der Länge nach mit 10—20 Pferdehaaren überspannt, die mit einem Fiedelbogen aus krummem Holz und Pferdehaaren gestrichen werden. Diese dem Bornu eigentümliche *kukūma* dient dem Sänger dazu, bei manchen Liebes- und Klageliedern (hier in Lied XVI und XVII) den Refrain zu begleiten, ist also die einzige Form, in der die Musik wenigstens als Rahmen in den Vortrag der Lieder eingreift.

Anhangsweise seien hier noch zwei andere Instrumente erwähnt, die ausschließlich dem Bornu eigen sind: 1. *Kánžau*, eine Art Trommel, die zwischen den Knieen gehalten und mit Schlägeln bearbeitet wird. Der Holzrahmen ist ein sich nach der Mitte zu verjüngender Zylinder von größerem Längs- als Querdurchmesser, auf beiden Seiten mit Ziegenhaut überzogen. 2. *Bālá*, eine Doppeltrommel, bestehend aus zwei Zylindern von Stoff und Gestalt der vorigen, der eine armlang, der andere von kleineren Dimensionen, beide nur auf der einen Querseite mit Haut überzogen, auf der andern offen. Der sitzende Spieler hält die beiden Zylinder unter dem Arm auf dem Schoß, den größeren unten, den kleineren oben, so daß beide Trommelhäute nach vorn gekehrt in einer Ebene senkrecht übereinanderstehen und schlägt sie mit Handballen und Fingern. Die *bālá* erinnert hierin wie in der Gestalt an die in Ägypten und Nubien heimische *Darbūka*, nur daß diese eingliedrig ist und ganz aus Ton besteht. Alle übrigen in Bornu gebräuchlichen Musikinstrumente entstammen samt ihren Benennungen den Haussaländern; sie werden in der Einleitung zu Liedern bekannter Haussadichter, die ich demnächst herauszugeben gedenke, beschrieben werden.

Als stehende Gattungen der Dichtung gelten im Bornu wie im Haussa, aus dem auch die Bezeichnungen herrühren: 1. *yābó* Preislied; 2. *zanbó* oder *zambó* Spottlied; 3. *bēgé* Liebeslied und Klage. Zu 1. gehören Lied V—X, zu 2. Lied XX—XXIV, zu 3. Lied XI—XIX. Die der Geselligkeit gewidmeten und entstammenden, meist improvisierten Lieder, mit denen ich die Sammlung eröffne, lassen sich dem Schema nicht einreihen, schon weil in der Apostrophierung der Anwesenden *yābó* und *zambó* wechseln.

Vergleiche ich den inneren Charakter dieser Bornupoesie mit den oben bei Erörterung der Form erwähnten Haussaliedern, so scheinen mir letztere von lebhafterem Temperament und leichterer Regsamkeit des Verstandes zu zeugen; der Ausdruck ist knapper und schlagender, der Witz drastischer. Die Bornudichter neigen dazu, ein wirksames Motiv über Gebühr auszukosten und verfallen dann leicht in geschmacklose Längen; doch habe ich

unleidliche Wiederholungen nur in Lied XV gestrichen. Andererseits wird ihnen, bei gleichem Sudanrealismus und Daseinsbehagen, eine größere Innigkeit und kindlichere Harmlosigkeit nicht abzusprechen sein.

Abkürzungen (größtenteils schon vorher genannt): H. = Haussa. K. = Koelles Bornugrammatik (Gr.) und Bornuliteratur nebst Wörterbuch. B. = Barths Zentralafrikanische Vokabularien. Haussalied Nr. = die betreffende Nummer meiner 1904 veröffentlichten Haussalieder. Leipzig, O. Harrassowitz. Tierm. = Tiermärchen der Haussa, in der Zeitschrift für Ethnologie 1907 von mir herausgegeben. Pfl. und T. = Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan, in der gleichen Zeitschrift 1911.

Kairo, im Juli 1913.

I.

اَتِى اَيَغَا غَنْغَامَنْ دىٰ بِىٰ ∴ دَنْدَلْلُو ثُلْغُىٰ
ثِدِنْ اَتْغَىْ غَلْجِنْ ∴
تاتوا غن غن ∴ تَاتُوا كُرَ كُرَ ∴ دَنْدُلْلُو لُغُسْكِنَ ∴
لُغُكُو اَرَكُو ∴ دَنْدَلْلُو لُغُسْكِنَ ∴
فِنْتَ فِىٰ رُو لِمَمْ بِىٰ ∴ جِبِىٰ جِيَا مَسَرْ بِىٰ ∴
كَالُنْجُو بِىٰ وَ وَ نِنْغِضِى ∴
فِنْتِمِ تَاتَ عَلِى بِىٰ ∴ كَوْتَنْجُو كُورِىٰ وَ تُرْكُدِى ∴
لُغُكُو اَرَكُو ∴ دَنْدَلْلُو لُغُسْكِنَ ∴
تَرْتُمَ تَرْتُونْمْ ثَمْبِىٰ ∴ وَنَغَنْ كَرَوا يِسِنْ ∴
مَالُمْ غَنَ مَالُمْ تَاتَمَ غَنَ ∴ اَلْلُونْمْ وِينِىٰ ∴
وَنَغَنْ مَالِمِ نِمِ دَنْدَلْ لُغُكُو
نَتُو فَاتُو بِىٰ نَتُو عَمْ وُرَ بِىٰ ∴ لِىٰ نِىٰ نَمْبِىٰ نِى ∴
فِىٰ رُو وَاجِنَ نِكَ ∴ يَنْغِىٰ نُمْ تَايِىٰ ∴ جَارِن كَمْجِنَ نِرُو ∴
فِىٰ رُو كَى لُلْبِىٰ كُنْ كُنَ دُبُو غُرُو ثِنَ ∴ يِنْغِىٰ وَا غَنْغَامَنْ بِىٰ
كُرْسَسَ تِغُو ∴ اِنْبِى كَتَنْبُنَ نِكَ ∴ ونغن بِى سْكَمَا
كَتَنْبُنَ عُكَ ∴ كَمْ دَغُو كَبَكِىٰ نُو ∴ كَم يَسْكُو كَبَكِىٰ نُو ∴

II.

اَتِى اَيَغَا دَمَنَى بِىٰ ∴ فِىٰ رُوَ وَا زَيْرُوَ وَا ثَدِنْ دَنْدَنَلَنْ ∴
بِسْمِ كَنْدُو لاَ حَوْلِ لاَ فُوَتَ ∴ بُوسْكِىٰ نَدِىٰ دِيبِىٰ ∴
كَمْ كَانُنْجِوَ حَنْكَ الْثِدُو ∴ دَمَنَى تَتُو بِىٰ

عَمْ وُرَا غَلْجَنَ كَكِنْجَ ∴
تَتُوا دَنْدَلْلُو لُغُو ∴ بُسْكِيْ دَمَنِيبِيْ دِيبِيْ ∴
بِيْ رُوَا دَنْدَلْلُو لُغُو ∴ بُسْكِيْ دَمَنِيبِيْ دِيبِيْ ∴
تَاتَا مَ بِيْ رُومَ تَايِيْ ∴ عُو بِيْ بِيْ رُو اَتَغَ تَاسْكِنْ ∴
بِيْ رُو مَ اَرِيْ ∴ اَرِيْ دُونِيَا يَايِيْ ∴
غَنَا مَ غَنَانُمْ جَانِيْ ∴ كُوتِ دُونِيَا يَايِيْ ∴
دُونِيَا يَبِي مَ ∴ دُوَنْ يَنْجُ مَا كُوجِنْ ∴
كضغم نغوجى ∴ فَاتُو كُكِيْوَا بِيْ وَيجِنْ ∴
كم كر نغوجى ∴ بُسْكِيْ تَتُوا بِيْ عِيسِنْ ∴
تَتُوا عِنْدُوبِيْ عِيسُو ∴ بِرْغْ شِرُو بِيبِيْ ∴
دَاجِى نَغْوجِنَ ∴ فَاتُو نْجُ لِيْ جِنَ نَبْشِنَ ∴

III.

اَتِى اَيغَا بِيْ رُوَا بِيْ ثَدِنْ دَنْدَلْلَنْ ∴
وَلْلِيْ وَلْلِيْ وَلْلِيْ اَرِيْ ∴
ثِنِيْ لِيْ نِيْ يَا كَتَنَ ثِنِيْ لِيْ نِيْ نَسُوبَنْمْ ∴
مَمَدُو ثِنِيْ نِمَا لِيْ نِيْ ∴ لِيْ نِيْ رَنْدِيْ هُكْ سُوبَنْمْ ∴
اِيَانِ كُولِيْ اِيَانِ كُولِيْ ∴ كُولِيْ لِيْ جُو نَكَنْنَجُو ∴
وَلْلِيْ وَلْلِيْ وَلْلِيْ اَرِيْ ∴
فَاتُمَ ثِنِيْ نِمَا لِيْ نِيْ ∴ لِيْ نِيْ رَنْدِيْ هُكْ سُوبَنْمْ ∴
وَلْلِيْ وَلْلِيْ وَلْلِيْ اَرِيْ ∴
فَنْتَدُوضِى كُونْجُو كُولْجِى ∴ نُرْغُو بَاكُو كُوَ تِ ذُوضِى
وَلْلِيْ وَلْلِيْ وَلْلِيْ اَرِيْ ∴
مَدِكُو تَاتَ مَبِيبِيْ نِمَا ثِنِيْ ∴ ثِنِيْ رَنْدِيْ هُكْ سُوبَنْمْ ∴
وَلْلِيْ وَلْلِيْ وَلْلِيْ اَرِيْ ∴

كُلْتُوم ثِنِبِى نِيمَا رَنْدىٰ ∴ اِيَانِ كُولبىٰ اِيَانِ كُولبىٰ ∴
لبىٰ نِسْكِمَا نَسُوبَنِى ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
عَبْدُاللَهِ نِيمَا ثِنبىٰ ∴ ثِنبىٰ رَنْدىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴
اِيَانِ كُولبىٰ اِيَانِ كُولبىٰ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
فَجِيمَتِ فِبىٰ رُو مَيْرَمْ ∴ نِيمَا رَنْدىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴
اِيَانِ كُولبىٰ اِيَانِ كُولبىٰ ∴ ذَنبىٰ نُمْ غُونبىٰ رَندىٰ اَرىٰ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
غَنْغَامَنْ دىٰ نِيمَا ثِنبىٰ ∴ اَرىٰ رَندىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
مُوسىٰ كَرِى نِيمَا ثِنبىٰ ∴ ثِنبىٰ رَنْدىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴
غَلْغُو كُضُضَبْثِى لُونبى اَرىٰ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
فِبىٰ رُو ذُوضِى اِيَا جُو ذُوضِى ∴ تَاتَ ذُوضِى اَبَا تِ ذُوضِى ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
اَبَا عَلِى ثِنبىٰ رَندىٰ ∴ كُلْغُو نُلْ لَمْ لُونبىٰ اَرىٰ ∴
لبىٰ نبىٰ رَنْدىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴ اِيَانِ كُولبىٰ اِيَانِ كُولبىٰ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
زَيْنَبَرَمْ نِيمَا ثِنبىٰ ∴ رَنْدىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ لبىٰ نبىٰ
رَندىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴ اِيَانِ كُولبىٰ اِيَانِ كُولبىٰ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴
كُلُو كُرْغُ نِيمَا ثِنبىٰ ∴ اَرىٰ رَنْدىٰ هُكُ سُوبَنُمْ ∴
وَلْلىٰ وَلْلىٰ وَلْلىٰ اَرىٰ ∴

مَيْرِنِبِىٰ بُسْكِىٰ دَبْثِى ∴ لِىٰ نِىٰ كَرَغَ غَنْغَمَنْدِىٰ ∴
وَلْلِىٰ وَلْلِىٰ وَلْلِىٰ اَرِىٰ ∴
اَبَا غَنْغَامَ شِيِيِىٰ دَبْثِى ∴ اِيَانِ كُولِىٰ اِيَانِ كُولِىٰ ∴
اِيَا تِ دَبْثِى ∴ اَبَا تِ دَبْثِى بُسْكِن دىٰ كِثِى وَلْلِىٰ اَرِىٰ ∴
وَلْلِىٰ وَلْلِىٰ وَلْلِىٰ اَرِىٰ ∴
لِىٰ نِىٰ مَيْرُو غَلْلِىٰ ∴ اِيَا تِ كُولْجُو اَبَا تِ كُولْجُو ∴
وَلْلِىٰ وَلْلِىٰ وَلْلِىٰ اَرِىٰ ∴
مَىْ غِرْغَاجِى ∴ اَبَا تِ غُولْجِى اِيَا تِ كُولْجِى ∴
ثِنِى رَنْدِىٰ وَلْلِىٰ اَرِىٰ ∴

IV.

اَتِتِى اَيْغَا فَنْنَنِىٰ ∴ غَلْجِيمَا فِىٰ رُوا شِرُغوجَىْ ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴ كِرْ مَيْوَا بِىٰ ∴
يَا فَنْنَتَ اَرِىٰ كِرْ مَيْرَمْ بِىٰ ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴ اَبُو بَكَرْ تَاتَ زَيْرُو ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴ اَيْسَتَ فَنْنَرَمْ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
دَرَنْ غَدُو فَنْدِسْكِنْ ∴ شِغَ نُوتِسْكِنْ ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴
نَزَيْرُنِ شِغَ نُوتِسْكِنْ ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴
زَيْرُونِ اَلْوَضِى زَيْرُوَا بِىٰ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
غَاشِيُو غَدُوغِنِى اَلْوَضِى غَدُوَابِىٰ ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴
غَاغُومَ غَدُو غِنِى بَرْبُوَا غَدُوَا بِىٰ ∴
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴

بَلْبُولو غَدُو غِنِى ∴ سِينِى غَدُوَا بِىٰ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
كَدَفُو غَدُو غِنِى ∴ مَيْغُدُوَ بِىٰ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
اِلْلُومَ كِرِغِنِى ∴ كِرِيوَ ثَابَنْ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
دَاغِلْ كَمْ غِنِى كَمْوَ ثَابَنْ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
اَمَدُ تَاتَ زَيْرُ بِلَ بِلْمَرِ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
كَوتَا وُضِى تِلوبِىٰ يَيِىٰ ثِيرٍ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
عِرِى كَانِ غِنِى كَانِ وَثَابَنْ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
غَمْ غَنْبَتُو غِنِى غَمْبَتُوَ ثَابَنْ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
زَيْرُو لَغَا وُضِى مَا بَاكُو ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
كَادِ تِ دِبِى غِلَوَ ثَابَنْ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
اَرِىٰ دُوَادُوَا فَنْنَمِ تَاتَ بِلَمَ دَوْدُ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
تِمْضَاضُو غِدِى هَسْكِىٰ مَ غِدِنْ فُتِىٰ نْ هَسْكِىٰ جِن
عُشِىٰ لَلِىٰ عُشِىٰ نُمْ لَلِىٰ ∴
بَلْ بُولو كُكُىْ غِنِى كُكُىْ وَ ثَابَنْ ∴ عُشِىٰ ∴
كُوكُو ثَاكَامَ غِنِى ∴ ثَاكَامَ غَيْغَجِينْ ∴ عُشِىٰ ∴
غُورُو كِسْكَا يَيِىٰ كَمْبُو مَيَوَا بِىٰ ∴ عُشِىٰ ∴
غُورُو كِسْكَا بِلَ غَنْجَا بِىٰ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
كِلَيجِ تِ غَنَ ∴ عِنْدُويَيِىٰ جِغِنْدِنْ بَاكو ∴ عُشِىٰ ∴
فِىٰ رُوَا بِىٰ يِىٰ رِسْكِى ∴ زَيْرُوَا بِىٰ يِىٰ رِسْكِى ∴
عَمْ وُرَا بِىٰ دِسْكِنْ ∴ عُشِىٰ لَلِىٰ ∴
كُولُو كَوَ كَلْلُومَ ∴ كِرِغَمَا بَارِىٰ نُمْ ∴ عُشِىٰ ∴
دَلَ كُوَا فَاتُو بِىٰ ∴ كَاغَلْمَ بَارِىٰ نُمْ ∴ عُشِىٰ ∴
عَلِى كُوَا مَيْرُو بِىٰ ∴ نَنْجَاجِ تِمَا بَارِىٰ نُمْ ∴ عُشِىٰ ∴
اَلَّ وَاتُمَا نُمْ ثِىٰ جُو ثْرُوُ كَرَغِينْ ∴ عُشِىٰ ∴
كَثَغَنُمْ ضِفُللاَ بِىٰ ∴ دِينَارِ كَشَغَرْ نُم ∴ عُشِىٰ ∴

اَبَا عَلِی نْکَنْدِیرَ بَارِیْ نُمْ ∴ عُشِیْ لَلِیْ ∴

کُمَاغَمْ ثِیْ ثِی غِدِیْ غُو ثِیْ ثِی ∴ عُشِیْ لَلِیْ ∴

غَرْتُو فَنْجُ بِیْ کَدِغ کُمَاغَمْ مَیْغُو بِیْ ∴ عُشِیْ ∴

غِرِی کَرَغَبِیْ کَنِنْجِوَ مَا تِلُو ∴ عُشِیْ لَلِیْ ∴

غَدُو کَرَغَبِیْ کَکِیْنْ جِوَ مَا تِلُو ∴ عُشِیْ لَلِیْ ∴

عَبْدَاللهِ اَبَا اِدْرِسَ اَبَا فَاتُومَا جَجِرْمَنِی ∴ عُشِیْ ∴

لِمَنْ مُومِنِی وَلِی اَلّ بِیْ ∴ فَنْجُنْ جِیْ جِیَا کَرَ ∴

کَمِینْجُو شِلَنْ نَمْشِ ∴ بُوکَرَا عِیسَیِّ

کِرَجَیْ ثِجَیْ ∴ عُشِیْ لَلِیْ عُشِیْ نُمْ لَلِیْ ∴

عَلِی غَرْذُو کُووَ هَبِیَهْ کَنْدُوتُو کُلْغُ بِیْ

بَارِیْ نُمْ ∴ عُشِیْ لَلِیْ عُشِیْ نُمْ لَلِیْ ∴

اَیْغَا دُونِیَا بِیْ سَمْمَا کَکِیْ غَیْثُمَا بَکُو ∴ عُشِیْ ∴

عُوتِی کَامُو زَیْرُوَا بِیْ ∴ کَمْتِ دِبِی بَبِیْ عِیسِنْنِی ∴

عشِیْ لِلِیْ عُشِیْ نُمْ لِلِیْ ∴

اَغُو دُونِیَا بِیْ سَمْمَا کَنَدِی دِیمِیَما کُوجِنْ ∴ عُشِیْ ∴

اَغُو دُونِیَا مَامَنْ دَا اَغُو دُونِیَا مَا بَلَمَ ∴ عُشِیْ ∴

اَغُو دُونِیَا فَنْدُمَ دجِی نُومِیَمَا بَاکُو ∴ عُشِیْ ∴

اَیْغَا سَمْمَا بِیْ رِسْکِی ∴ اَیْغَا مَیْلَدَنْ بَاکُو ∴ عُشِیْ ∴

کَتْلَ مَیِی اَبَا عِیسَ اَبَا کَاکِیْ ∴ عُشِیْ لَلِیْ عُشِیْ نُمْ عُشِیْ ∴

کُووَ زَنْنُوبِیْ کُووَ مَیْرَمْبِیْ ∴ بِرْتِ جِیْنِیَ شِوَ

غِمْمَ کَلْ ∴ عُشِیْ لَلِیْ عُشِیْ نُمْ لَلِیْ ∴

کُوتَا تُرْکُطِی بِیْ ثِینَ ∴ کُوتَا کَضِیبِیْ ثِینَ ∴

کُوتَا کُورُو بِیْ ثِینَ ∴ عُشِیْ لَلِیْ عُشِیْ نُمْ لَلِیْ ∴

اَغُو دُونِیَا بِیْ سَمْمَا تِی سَمْمَا کَکِی نُمْ مَیْنَنِی ∴ عُشِیْ ∴

کُمَ کَضِیَ سَمْمَا ∴ کُمَ بِرْ بِیْ سَمْمَا ∴ کُمَ بِیْ وَا

بَلَبِىْ سَمْمَا ∴ كَمَ دُونِيَا مَيْنَنِ ∴ عُشِىْ لَلِىْ ∴
كُمَ دُونِيَا سَمْمَا بِىْ ∴ كُمَ فِنْنَتَ عُوَيِيبِىْ ∴ عشِىْ ∴
اَيْغَا دُونِيَا بِىْ رِسْكِى ∴ اَيْغَا دُونِيَا بِىْ دِسْكِنْ ∴
عُشِىْ لَلِىْ عُشِىْ نُمْ لَلِىْ ∴
دُونِيَا دُنَانَا دُونِيَا دُنَنِى ∴ عُشِىْ لَلِىْ ∴
اَغُو دُونِيَا فَنْدُمَ دُونِيَنْ كُمْمِنْ ∴ عُشِىْ ∴
دَاجِى نُومِيَمَا بَاكُو ∴ لِىْ نِىْ لَاهِرِنَمْ بُونِىْ ∴
عُشِىْ لَلِىْ عُشِىْ نُمْ لَلِىْ ∴

V.

اَتِى اَيْغَا فِىْ رُو لَغَابِىْ ثُنْجُ دِنْغِرْتُ ∴
اَبِىْ دِنْغِرْتُ لِلِىْ ∴ لِىْ نِىْ بِلَنْدُو اَرِىْ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
بُكُرُو غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
لَلِىْ بَرَبَ لَلِىْ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
كُورُو غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
لَبَلَ غُبُوتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
زَيْرُ غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ بَرَبَ لَلِىْ ∴
جِىْ نِى غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ بَرَبَ دَ هَرِى ∴
بُلَنْجُ لِىْ جِى ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴ دَجِى لِىْجِى ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
بُولَىْ غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
كُنْكُنَ ذُمْبُرْ دُبُو تِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
فَتِلِىْ غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
غُورُو غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴
نَنْدَدْذَ غِلَتِ كَسْكِىْ غِدَ ∴ دِنْغِرْتُ لَلِىْ ∴

VI.

اَتِتِى اَيْغا طَنْغَرْبَبِىٰ ∴

طَنْغَرْبَ تَاتَ مَيْدِكُو بِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ كَنِنْدِىٰ غوجِىٰ ∴

كَمْ كُورُو كِرِغَنْ ثَاتِىَ ∴ بَيَكُنْغُو بَيَكَرْمُو ∴

كُوىْ نَى كِلْلِمْ كِلاَنِىٰ ∴

طَنْغَرْبَ تَاتَ مِدِكُو بِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ بُلْتِنْدِىٰ ∴ كُونَى

فِىٰ رُوَ بِلَ غِدِ بِيِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ بُلْتُنْدُو ∴ كُوِينِى كِلْلِمْ

زِيرُوا بل فِتى بِى ∴ طَنْغَرْبَ كلْغُضِنْدِىٰ ∴ كُونِى

كَم كضغم كرغغ ثاتِىَ ∴ كُوْينِى ثِكَسِى لِىٰ جِى ∴

كُوْينِي كِلْلِمْ كِلاَنِىٰ ∴

طَنْغَرْبَا تَاتَ مِدِكُو بِىٰ ∴ شيعى باكو طنغرب

وَصِضِنْدِىٰ ∴ كُوْينِى كِلْلِمْ كِلاَنِىٰ ∴

زَيْرُوَا ثِرُوُ بِرْنِيِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ مَيْنَنْدُو سَمْمَا ∴ كُوْينِى

كَمْ شِغَ كَثَغَنْ جَاجِىَ ∴ طَنْغَرْبَ مُسْكُو جُو ثلْجى ∴

طَنْغَرْبَ طَنْغَرْبَ بُلْتِنْدُو ∴ كُوْينِى

كَانِى بَلَكُرْغُدِ بِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ سَمْمَاغَ غُوجِى ∴

فِىٰ وَا بِلَ فُتِىٰ بِىٰ طَنْغَرْبَ سَمْمَاغَ غُوجِى ∴

كُوْينِى كِلْلِمْ كِلاَنِىٰ ∴

طَنْغَرْبَ تَاتَ فَجِ بِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ مَينَنْدُو ∴ كُوْينِى

كَمْ شِغَ كُنِغُنْ جَاجِىَ تِى ∴ طَنْغَرْبَ مُسْكُو نْجُو

كَمْجِي ∴ كُوْينِى كِلْلِمْ كِلاَنِىٰ ∴

طَنْغَرْبَ بُنْدُغُنْ شِغَ بَنْنِمِيَا ∴ رُومِى تُغِنْجُو بُوغُو ∴ كو

فِرْجُو جِبَيْىَ طَنْغَرْبَ ∴ كُلْغُضِغَىْرُو وَالْجِى ∴

كَمْ فُرْ ذِنْبُرْ دُبُو بِىٰ جِبَيْىَ ∴ كُوْينِى كِلْلِمْ كِلاَنِىٰ ∴

كَنُويَايِىٰ زَوْزَوْ يَايِىٰ ∴ طَنْغَرْبَ بُلْتِنْدُو ∴

طَنْغَرْبَ تَاتَ مِدِكُو بِيْ طَنْغَرْبَ مَيْنَنْدُو ∴ كو
كُوو مَيْرَمَا بِيْ ∴ طَنْغَرْبَ مَيْنَنْدِيْ عِيسِي ∴ كو
لِيْ نِيْ مَضَاطِ لِيْ نِيْ غُوبُرْ ∴ طَنْغَرْبَ بِرْدُنْدُو ∴ كو
كَانِي كَنْدِوَا بِيْ ∴ طَنْغَرْبَ سَمْمَاغَ غُوجِي
كُوْنِي كِلْلِمْ كِلاَنِيْ ∴
بِيْ فُلَنَوَا بِيْ طَنْغَرْبَ سَمْمَاغَ غُوجِي ∴
كُوْنِي كِلْلِمْ كِلاَنِيْ ∴
كَضْغِمُو تُبُوا بِيْ ∴ طَنْغَرْبَ سَمْمَاغَ غُوجِي ∴
كُوْنِي كِلْلِمْ كِلاَ بِيْ ∴
تَتُوَا بِلَ دَمَرْغِيِيْ ∴ طَنْغَرْبَ سَمْمَاغَ غُوجِي ∴
كُوْنِي كِلْلِمْ كِلاَ بِيْ ∴
طَنْغَرْبَ طَنْغَرْبَ طَنْغَرْبَ بُلْتِنْدِيْ ∴ كُوْنِي

VII.

اَتِنِي اَ يْغَا كَتْلَلْ مَدَنْغَلْمَ بِيْ ∴ كُوكَنَا وَا
سَمْمَا شِيمَا كُرَنْجَا غُو ∴
كَتْلَلْ ثِينِيْ يَيْمَنْ ∴ كَتْلَلْ لِيْ نِيْ كِرِغْ ∴
وَلَدِ بُرْ كُتِيْ جِيْ نِيْ سُرْدُ ∴
بُرْ ثِكْتِنَ سُرْدُ جِيْ كَتَ ∴ كَتْلَلْ ثِينِيْ يَيْمَنْ ∴
كَتْلَلْ مَدَنْغَلْمَ ∴
بِرْ جِبَانَ كُرْغُ كَدَرَ بِيْ عِيسِيْ ∴
كَتْلَلْ مَدَنْغَلْمَ ∴
عَمْ كَدَرَ بِيْ ثَلْغُنَ ∴ شِغَ ثُرُنَ غُلْجَنَا ∴
اَتِ كَمْغِنِي بُلْتُ ∴
بُنْدِغَ بَثَى تُغُنْجِنْ ∴ تِلُو مَا بَاكُو ∴
كَتْلَلْ مَدَنْغَلْمَ ∴

كَشَغَرْ ثَلْجَيٰى تُغُنْجُنْ اَفِمَا بَاكُو ∴

كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

كثغ سُسْثى تُغُنْجُنْ عَفِيمَا فَاكُو ∴

كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

كِنِعُ جَاجَىْ تُغُنْجُنْ تِلُو مَا بَاكُو ∴

كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

اَغُو كُمَنْغَرْ دُونِيَا بِىٰ تِ سَمْمَا ∴

سثْثَنَيِىٰ بَثْثَنَيِىٰ ∴ ثَلْجَنَ يِىٰ جَاجَنَ يِى

تغنجن تِلُو مَا بَاكُو ∴ كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

كَثَلْلَ ثُرُو تِلْجِنْ ∴ شِى ثِجِنَ تِ ∴

مَيْغَ ثِفَنْدِى ∴ مَيْغَ ثَلْجِى ∴

كِلَنْجُو كَمْجِى ∴ مُسْكُو كَمْجِى ∴ شِنْجُو كَمْجِى ∴

كَثَلْلَ وَوِيلُومَ ∴ كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

كَثَلْلَ تُمْبى تِلْجِنْ ∴

كَثَلْلَ جُبْنُمْمِى كُوَ ∴ مَرَادِنُمْ اَسَلَثِنْ بَاكُو

كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

كَثَلْلَ جُمْنِىٰ كَفِيَنْ كُوكَنَاوَا عُنْدُوَيِيىٰ

كَضِوَا ثَبْثِنْ ∴ وَلِدِوَا يِىٰ كَنْدِرِوَا يِىٰ عُنْدِيَيِىٰ

كَضِىَ نِكْتِن ∴ كَمُو وَا تَتَوَ وَا عُنْدُوَيِيىٰ

سَنْدِى ثِيرِنْ ∴ ثِنِىٰ لِىٰ نِىٰ كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

اَبَا مَدُ بِىٰ عُومَا اَلْغَيْتَمَ ∴ كثلل مَيْغُو ثِينَى ∴

كَثَلْلَ ثِنِىٰ بَيْمَنَ ∴ كَثَلْلَ ثِجِى جِبَانَ ∴

كَثَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴

لِىٰ تُو بَدِجِى ∴ دَجِى عِيسِىٰ فَاتَرُو ∴

كَلْغُو تُغْنْجُنْ ∴ ينغى تُغْنْجُنْ ∴ بُرْ جِيَتِنْ ∴ غُرُو سَمْمَا ثِينَ ∴
كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
كَضِوَا تُكْتِنَ تِ ∴ سَمْمَا ثَبْنَ ∴ مَيْرِرُو ثَاتِنْ ∴
ثَاتِنَ تِ شِبَا كُ ثُرُنَ ∴ غُلْجِنَ غُشِبَا نُمْ غُشِبَا وَ
كَضِوَانِ نِي غَيْبَاكُو ∴
كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴ كَتَلْلَ تُبْسِى تِلْجِنْ ∴
شِبَا كُ غُلْجِنَ لِبَا خُمْسْ دِبَا لِبَا جِى خُمْسْ ثِدِى ∴
كَمْ كَضِىَ مَيْغُوَ تِ عِنْدِى غُوجِنْ ∴
كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
كَمْ فِنْدِ وَ تِ بِبَا غُو غُوجِنْ ∴
كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
كَتَلْلَ يِسَمْبَا سَنْدِرُو ∴ كَمْ فِيغُو تِ غُغُو غُوجِنْ ∴
كَتَلْلَ غُنْدُو كَمْ غُو ∴ كَمْ فِتِسْكُوَ تِ وُسْكُو غُوجِنْ ∴
كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
كَمُو تَرُنَ شِغَ وُضُوضِ تَسَكِنْ ∴ غَلْجِنَ اَرِبَا كُونِبَا ∴
كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
كُمْ مِيَوَا فِنْدِ غُوجِنْ ∴ كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
دَكَرِى ثِبَا رِى ∴ كُمَنْ جِرُو غُلْجِى ∴
كُمَنْ جُو غُلْجِى لِبَا نِبَا فَاتَنْ ∴ كَتَلْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
ثِجِى فُرْجُو جِبَانَ ∴ فَاتَرُو لِبَا جِى ∴
تَتَوَ وَيِبَا كَمُوَ وَيِبَا غُلْجِنَ اَلَّ كَفَنْمَ ثِرْغَا ∴ كث ∴
كُمَنْ جُو جِبَجِى ∴ كِرْوَا فِيغُ كَضِوَا فِيغُنْ
فِبَا وَا فِيغُنْ فُر فِتِسْكُنْ كورو فِنْدِنْ ∴
كُمَنْ جُو غُلْجِن كَتَلْلَ غُونِبَا اَتْمَنْ ∴ كتلل ∴
كَتَلْلَ غُنْدُو تَا تَا ∴ كتلل كَكِنْ جُ دَكَرْثِى ∴

عُو اَلغَيْمَتِ مَيْغُو ثِينَ ∴ عَنْغَامَنْجُو مَيْغُو ثِينَ ∴
كَكِيمَنْ جُو مَيْغُو ثِينَ ∴ كَتْلَ مَدَنْغَلْمَ ∴
كَمُوَا فَنْجُو بِيْ تِ سَنْدِى دِيْ غُو ∴ عندويى عُغُو عُغُو ثِينَ ∴
لِمَنْ شُرُو سَلْثِنْ مَغُو ثِينَ ∴ كَامُو لِمَنْ بِيْ عِنْدِ ثِينَ ∴ كث
وَلَدِى فَنْجُو بِيْ تِ سَنْدِى مَيْغُو عُنْدُو يَبِيْ عِنْدِى عِنْدِى ثِينَ ∴ كث
دَكِرِى ثِيْ رِى ∴ كَتْلَ غُبْرُو دِغَا فُرْدِ ∴ كث
اَلَّ وَتُمُنْمْ ثِيْ جُو فُرْدِ ∴ كث اَلَّ كَفُنْمُ ثِرْغَا فُرْدِ كث
اَلَّ كُفُنْمُ ثِرْغَا سِيدِ ∴ شِيْ كْ غُلْجِنَ ∴
كَتْلَ وَ وَيِيْ كَضِوَ وَيِيْ لِيْ نِيْ كَتْلَ نِيْ مَا كُرَ غُو ∴ كَتْ
ثِجِ فَاتَرُو عِيسِى عَم بُلَتِى فَاتَرُو عِيسِنْ ∴ لِيْ تُونُمْرُو ∴
بَرْكَ بَرْكَ كُرُو مَا بَرْكَ بَرْكَ كِجُو نِمْرُو بَرْكَ

VIII.

اَتِى اَيْغَا لاَمِنْ بِيْ ∴
اَبَنَ لاَمِنْ مَسْ دُونِيَا ∴ دُونِيَا فَنْدِمِى سَىْ لاَخِرَ ∴
كُوكَنَاوَا بَرْنُو بِيْ شِيغَىْ بَاكُو ∴ اَبَا عَبْدُ بِيْ اَبَا اَبُو بُكَرْ ∴
كَلْكَلْ نُو دَنَكُو غِارُو ∴ كُوكَنَاوَا شِيمَا كَرَجَغُو ∴
دُونِيَا ثِفَنْدِى سَىْ لاخِرَ ∴ لِيْ نِيْ كِرِغْ اَبَا فَاتْمَا ∴
شِيْ كْ كُمُنْمْ شِيمَا غُلْجِنَ كَتَوِيِيْ بُنْدُغَوِيِيْ رِيجِنْ بَاكُو ∴

IX.

اَتِى اَيْغَا هَمَدُ بِيْ
تَتُوَا بِيْ تَرَغِنَ ∴ عَمْ رُ بِيْ تَرَغِنَ ∴ تَاتَ زَيْرُو ∴
تَتُوَا كَنْغُلْيْ وَ ∴ كَنْغُو غَالْغُو ∴
اَغُو نَنْغُوَا كَرْمُا غَالْغُو ∴ يَا وَسِضِنِ ∴

X.

اَتِتِي اَيْغَا جَاجِيىٰ

جَاجِ مَدُغُو كُمَا لِىٰ تُو بِىٰ ∴ لَمْنِىٰ لِىٰ نِىٰ ∴

لِىٰ نِىٰ كَنُو لِىٰ نِىٰ زَوْزَوْ ∴

نِيمَا جَاجِنْدِىٰ غُو ∴ كَتِىٰ بِرِى كُتِىٰ تِكِرَ ∴

نِيمَا كُمَنِ غُو ∴ نَبْتُو غِلَغِنِى ∴

XI.

اَتِتِي ذَنْثِىٰ تَاتَ لَكَا بِىٰ ∴ بَلَنْ دِىٰ نْ عِيسِنَ فِىٰ رُ لَكُا ثُرُنَ ثِرَغِنَ ∴

تَاتَ غُلْجِنَ ∴ فِىٰ رُو مَ لِىٰ نِىٰ بَلَنْ دِىٰ رُو ∴ لِىٰ سْكِيمَا اَفِى شِيمِنْ عُرُو

لِىٰ نِمِيمَا فِىٰ وَا نِ كَكِنِمْ ∴ اَفِى بَسْكِنْ لِىٰ سْكِنْ نر

كُورُو نْ يَيِىٰ بِلَنْ دِىٰ رُو ∴ نَنْغُو وَا كُورُو بَاسْكِنْ بَاكُو ∴

فِرْ بَيْيِىٰ لِىٰ نِىٰ بِلَنْ دِىٰ رُو ∴ اَتِتِي بَاسْكِنْ نِما تِ نُونُمَ ∴

لِىٰ نِمِيمَا كِرْوَا نِى كَكِنِمْ ∴

عَمْ بِلَيِىٰ سَنْدِ غُلْجِنَ ∴ بَدِىٰ فَنِمِى ذَنْسَنْجُو كَتُغُ ∴

نِيتِى لِىٰ نِىٰ اَفِى رِنِيمِنْ عُرُو ∴ لِىٰ نِمِيمَا رُو نِ تِيَيِىٰ يِسْكِنْ ∴

فِىٰ رُو مَ غُلْجِى ∴ اِيَا نِ كُولِىٰ لِىٰ نِسْكِ نَنْجِرُو ∴

اِيَا تِ غُلْجِى ∴ لِىٰ نُمْ بَاكُو شِرُو ∴

فِىٰ رُو تِ غُلْجِى ∴ وَانمِىَ يَايِىٰ لِىٰ نِسْكِنْ نَنْجِرُو ∴

اَبَا تِ فَنْجِى عِيسِى فِىٰ رُو تِغَ بَتْثِنْ ∴

فِىٰ رُو مَ غُلْجِى ∴ يَايُو اَبَا نِ كُولِىٰ لِىٰ سْكِنْ بَاكُو ∴

XII.

فِىٰ رُو مِدِكُو بِىٰ زَيْرُو ثِرَغِنَ زَيْرُو شِغَ وَاجِنَ ∴

اَفِى دِسْكِنْ زَيْرُ فَنِدِسْكِنْ ∴ نِكَ وَسْكِنْ

اَفِى دِيمِنْ يَايِىٰ عُكَ فَنْدِمْبَاكُو ∴ نِكَ وَسْكِنَ ∴

اِيَا نِ ذَنبىٰ نِ كُتىٰ سِنُو نِ كُتىٰ ∴ مَاتُو رَغُمَا بىٰ لىٰ سْكِنْ ∴
لىٰ جِنَ نَنْجُو ڢىٰ رُو تِ غَلْجِنَ ∴
اَبَا نُمْ غَىْ اِيَا نُمْ غَىْ غُو نىٰ عُكَ يَا مَيْنَ ∴
ڢىٰ رُو مَا كَنَدِى غُونىٰ ∴ ذَنْثىٰ نُمْ غاڢُو سُمُو نِبىٰ كُو جِىْ ∴
دَاجِى ڢىٰ رُو مَا غِرْغَاجِنَ كَرْغُنْ مَتَ لىٰ جِنَ ثِكْتِنَ شِرُو ∴
لَلىٰ لَلىٰ ڢىٰ رُو مَ ∴ يَغُڢُبىٰ عِيسِمْ ∴ بَلَنْ دىٰ بىٰ كَدِسْكُو ∴
اَرىٰ اَرىٰ نَمْنىٰ ∴ ڢىٰ رُو مَ اَرىٰ نِكَ غُوسْكِنْ ∴
كَمْ شِغَ وَنُمْمَ بُرْغُنْ ∴ اَڢِى شِرُو دِيمِنْ ∴
كُولىٰ مَن اَتْغَ ∴ اَڢىٰ نِرُو يِسْكِنْ ∴
ڢىٰ مَيْغُو غُرُو شِيمِنْ ∴
ڢىٰ مىٰ غُو ثِينَ نِكَجِنَ شِغَ ∴ دَاجِى عَمَ لَبَرْجَىْ ∴

XIII.

اَتتِى اَيَغَا ڢىٰ رُووَا زَيْيَرَ نْجُوَا ∴
اَرىٰ نَعَتِبَا يَا كَنْنَنِى ∴ عِسِكْكِنَ يَيَا نِ ∴
عِسِكْكِنَ يَا مَيْنَنِى ∴
عِسُمْ مِىَ يَا ڢىٰ رُو مَ ∴ عِسِمْ مِىَ نَمْنىٰ نَنِى ∴
دَرَا بىٰ نْ يَيَا نِ ∴ دَرَا بىٰ نْ ثِرِنْدِنْغُو ∴
نَعَتَمَا ڢىٰ رُو مَ ∴ نعتما ثِرِنْدِنْغُو ∴
لىٰ سْكِيَا مَا يَيَا نِ ∴ لىٰ سْكِيَا مَا نِكَ تَنْنِسْكِنْ ∴
عُو ت كُمْبُو رُسْكِيَا مَا ∴ بُوسْكِنْ بَاكُو سَيْنِكَ تَنْنِسْكِن ∴
نِكَ رُوسْكِيَا مَا يَيَا نِ ∴ نِكَ رُوسْكِيَا مَا مَرَادِ نِ سَلَتِى كُو ∴
رُوسْكُنْمَا ڢىٰ رُوَا غُبُو ∴ رُوسْكُنْمَا نى غَىْ بَاكُو ∴
كَنْرُو نِى عِنْدِيكُوَا يَيَا نِ ∴ كَنْرُو نِى عِنْدِيكُو تِلُو يِسْكِنْ ∴
نُومِيَمَا يَيَا نِ ∴ نُومِيَمَا دَجِى دُونِيَا بَاكُو ∴
كَنَدِى غُونىٰ ڢىٰ رو مَ ∴ غُو تِغَ دَجِى بَاكُو ∴

XIV.

اَتِى عَيْغَا مَمَدُو بِىٰ كَضِىَ لَغَا ∴

يَايُو دُونِيَا دُونِيَا دَارَ ∴ مَمَدُو نِى ∴

مَمَدُو لِىٰ جِنَ دُونِيَنْ بَاكُو ∴ مَمَدُ نِى ∴

دَغُو كُورِىٰ كُلْغُو ثَكْكَمِيٰ ∴

كُو تِغَ سَسَضِى ثَبْ ∴ مَمَدُ تَاتَ حَيْدُو بِىٰ ∴ مُمدو نى ∴

كَمْ كُورِىٰ كِلِيشِى بُوجِيلَنْ ∴

كُو تِغَ ثِدِيلَنْ بُوجِى ∴ مَمَدُو دُو نِيَا حَلِنْجُ ثِدِى ∴

مَمَدُو نِى ∴

مسكو كورى للى ثككمبى ∴ كُو تِغَ جِيبِىٰ ثِغِىٰ رِى ∴

يَايُو دُونِيَا دُونِيَا دَارَ ∴ مَمَدُو نِى ∴

شِيكُورِىٰ يِنْغِىٰ ثَكْكَمِيٰ

كو تغ مَضِيغَ ثَكْكِمَارِىٰ ∴

مَمَدُو دُونِيَا حَلِنْجُ ثِدِى ∴ مَمدو نِى ∴

ثِكُورِىٰ غُورُو غُرُومَبِىٰ ∴ كُو تِغَ ثِدِى ثَنْبِضِ ثَبْ ∴

مَمَدُو تَاتَ حَيْدُوبِىٰ ∴ مَمَدُو نى ∴

شِمْ كُورِىٰ سَمْتِرَمْ ثَكْكَمِيٰ ∴

كُو تِغَ ثِدِىْ ثِمْبِضِى ثَبْ ∴ يَايُو دُونِيَا دُارَ ∴ مَمَدُو نِى ∴

يَايُو دُونِيَا حَلِنْجُ ثِدِى ∴ مَمَدُو نِى ∴

بِىٰ رُوَا تَثْتَى بِسْكِىٰ ثَدِنْ بَاكُو ∴ مَمَدُو نِى ∴

مَمَدُو تَنِسْكِىَ ∴ كُمْبُو دِسْكِنْ بَاكُو ∴ مَمَدُو نِى ∴

مَمَدُو لِىٰ جِنَ بَلَ زَيْلَنَ ∴ مَمَدُو نِى ∴

وَسِضِ تَثْتَى شِيتِمَا ثِيرِنْ ∴ مَمدو نِى ∴

اَغُو دُونِيَا تِمَا سِيدِ كَنَدِيمَا رِىٰ ∴ مَمَدُو نِى ∴

مَمَدُو لِىٰ جِنَ دُونِيَنْ بَاكُو لِىٰ جِمَا رِىٰ ∴ مَمَدُو نِى ∴

اِنْ غُلِسْكِنَ كُو لِبِلْ شِغَ سِيدِ كُولْتُو وَاجِي ∴

دَجِي لِبِلْ جِنَ نَشْتُو زَيْلَ ∴ مَمَدُو نِي ∴

كَنَدِيدِسْكِنَ يَا اَبَا سِيدِ ∴ مَمَدُو نِي ∴

كَمْبُو مَا تِكِبِلْ رِي اَبَا سِيدِ ∴ مَمَدُو نِي ∴

كَنْنَا مَا تِكِبِلْ رِي اَبَا سِيدِ ∴ مَمَدُو نِي

اَغُو دُنِيَا زَوْحِنَ سِيدِ كَنَدِيمَا رِبِلْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

شِنْجُنْ غَمْجِنَ غُورُو تِمَا بَاكُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

شِنْجُنْ بُلْجِنَ لِلْبِلْ تِمَا بَاكُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

يَايُو دُونِيَا حَلِنْجُ ثِدِي ∴ مَمَدُو نِي ∴

دَجِي لِبِلْ جِنَ مَمَدُو زَيْلَنْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

لِبِلْ تُو بَدِسْكِيَا شِتِمَا رُسْكِنْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

اِنْ غُلِسْكِنَ كُولِبِلْ شِغَ سِيدِ كُولْتُوَاجِي ∴

دَنْبِلْ كُتُغْ سِيدِ كُولْتُوَاجِي ∴ مَمَدُو نِي ∴

شِيمَا كَضِيَا عُوتِمَا كِرْ غُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

كِرْوَا ثُرُو بِلَ سَنْدِ مَا ثِيرَىْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

مَمَدُو لِبِلْ جِنَ دُنِيَا دَارَ ∴ مَمَدُو نِي ∴

كَضِوَا بِلَ بِبِلْ تَنْشَنَ سَنْدِ مَا ثِيرَىْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

مَمَدُو تَاتَ حَيْدُو بِبِلْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

يَايُو دُنِيَا حَلِنْجُ ثِدِي ∴ مَمَدُو نِي ∴

كَنَدِي دِيمِيَ اِمَا كُوجِنْ ∴ مَمَدُو نِي ∴

كُتُوَ كِثِوَا سَنْدِ مَا كُوجِي ∴ مَمَدُو نِي ∴

عِمْ لَغَا بُومِنْ عِمْ لَغَا بَاكُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

عِمْ لَغَا لُومِنْ ∴ عِمْ لَغَا كُلْغُو تِمَا بَاكُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

يَنْغِبِلْ دِنْجِنَ كُلْغُو تِيبِلْ بَاكُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

سُو تِغَ دِسْكِيَا كَرْغُنْجُ مَا بَاكُو ∴ مَمَدُو نِي ∴

بِرْغُ دِسكِيَا كَرْغُنْجُ مَا بَاكُو ∴ مَمَدُو نِى ∴
كَنَدِى كُوجِنَ يَا اَبَا سِيدِ ∴ مَمَدُو نِى ∴
يَايُو دُنِيَا دَارَ يِيم ∴ مَمَدُو نِى ∴
عِمْ لَغَا دِغِلْ بُونِمَنْ ∴ عِمْ لَغَا ثِدِ لَنْ ∴ مَمَدُو نِى ∴

XV.

اَتِى اَيْغَا فَاتُمَبِىْ بِىْ غِى نْجُبِىْ ∴
اَرِىْ كُبِىْ كَنْنَنِ ∴ يَا فَاتُمَ كَرْغُنَ ∴
لِىْ نِسكِنَتِ كَتَبْرِى ∴ كَامُوَا مَانِسْكِنْ ∴ نِغَيْتِمَا بَاكُو ∴
لِىْ نِسكِنَتِ بِلَمْرِ كَامُوَا وِينِسْكِنْ نِغَيْتُمَا بَاكُو ∴
يَا كَنْنَنِ يَا كَنْنَنِ ∴ يَا بِىْ رُو بَلَمَ دَنْبُو ∴
لِىْ نِسْكِنَ دَنْدَلَنْ ∴ بِى روا وينسكن ثَابَنْجُو بِىْ بَاكُو
اَرِىْ كُبِىْ كَنْنَنِ ∴ يَا فَتُمَا يَا رُونِ ∴
يَا اِيَا يَا بَبَا ∴ كَنْنَن دَجِن لِىْ جِنَ ∴
اَرِىْ كُبِىْ كَنْنَنِ ∴ يَا فَاتُمَا جَنْبِنِ ∴
رُونِ تُلُرْغَىْ يَا بِىْ ∴ دِىْ غُو نرو جسكن ∴
يَا كَنْنَنِ بِىْ رُو ثْرُوْ بِرْسَلِ سَمْمَا ∴ نِيمَا مَيْرَمْجَا ∴
يَا شِلُو غِدِ يوَالْوَاتُمَا ∴ غُمْجُو ضِفِلْلَغَىْ ∴
لِىْ نِسْكِنَ نَمَالُمْ ∴ غُلِسْكِنَ مَالُمْغَ ∴
مَالُمْ كِتَابُ يُونِىْ ∴ فَاتُمَ لِىْ جِنَ غُكَ كُولْجِى ∴
مَالُم كتَابُ وُيجِى ∴ غُلْجِنَ تَا تَامَ ∴
لِىْ نِىْ شِغَيْنُمْ غُنْ نِىْ ∴ فَاتُمَ لِىْ جِنَ زَوْزَوْ لَنْ ∴
اَرِىْ كُبِىْ كَنْنَنِ ∴ كِنْتَاكُو اَشَمْ كُرْمَرِى ∴
كُرُو لِىْ نِسكِىَ زَوْزَوْ لَنْ ∴ كَامُوَا كُورِسْكِى ∴
فَاتُمَ رُيِنْدُو ∴ غُلْجِنَ فَاتُمَ رُيِنْدِىْ ∴
كُرُو كَرْغُنِيِىْ نَبْتِى ∴ لِىْ نِسْكِنَ دَنْدَلَنْ ∴

ڢيٰ رُو كَرِسْكِي ∴ ڢَاتَمْ رُيِيْنَدُو ∴ ڢَاتَم رُيِيْنَدِيٰ ∴
يَا كَنْنَنِ يَا كَنْنَنِ ∴ دَجِي ڢَثْثِغِي كَنْنَنِ ∴
اَرِيٰ كُتِيٰ كَنْنَنِ بُرْغُو دُونِيَا بِيٰ دِسْكِي ∴
سَمْمَا دُونِيَا لِڢُسْكِي ∴ كَبَارِ نُمْتُمَا بَاكُو ∴
اِنْ غُلِسْكِنَ دِيدِيٰ دِيٰ ∴ نِي غُلْلِيٰ عُرُو نَانَيِيٰ ∴
اَغُو دُنِيَا سَمْمَا ∴ كُلِسْكِنْ نِي نَنْغَ ∴
يَا ڢَاتُمَ يَا كَنْنَنِ ∴ دَاجِي دُنِيَا عُرُو وَاجِي ∴
(كُرُو كَرْغُن يِيٰ نَبْثِنِي ∴ جَبَلْ كَنُو بِيٰ تَسْكِن)
بُرْغُ دُنِيَا بِيٰ دِسْكِي ∴ سَمْمَا نِيِنِمَا نَنْغَرُو ∴
كُرُو ثِنِسْكِنَ غِرْغَسْكِي ∴ جَبَلْ كَنُو بِيٰ تَسْكِي ∴
لِيٰ تُو كَڢُو مَيْغُو عُو لِيٰ نِسْكِنَ عِمْ تِلُو ∴
اَرِيٰ كُتِيٰ كَنْنَنَ ∴ يَايُو ڢَاتُمَا كَرْغُن ∴
رُو نِي تِلُو يَايِيٰ ∴ اِنْ نُونِسْكِنَ ڢَنْدِسْكِنْ ∴
شِينِرُو يِسْكِنَ كَنْنَنِ ∴
اِنْ بُونِسْكِنْ تَنْسِكِنْ ∴ اِنْ ثِنِسْكِنَ تَنْنِسْكِنَ ∴
غغسكن ثرو برنى ∴ كَامُوَا كُورِسْكِي ∴
تَاتُوَا كُورِسْكِي ∴ ڢِيٰ رُوَا كُورِسْكِي ∴
عَمْ بَلَ كُورِسْكِي ∴ سَمْمَا غُلْجِنَ ڢَاتُمَا رُيَنْدِيٰ ∴
يَايُو دُونِيَا كَمْجِي غُرُو ∴ كنوا رُسْكِيَ
كُورِسْكِنْ ∴ ڢِرْ يِيٰ رُسْكِيَ كُورِسْكِنْ ∴
كُورُو رُسْكِيَ كُورِسْكِنْ ∴
عَغُو دُنِيَا عُرُو زَوْجِي ∴ كُمْبُو نِمَا عُرُو زَوْجِي ∴
يَنْجِيٰ دِنْجِنَ كَنْنَنِ ∴ كُلْغُو دِنْجِنَ نِي نَنْغَ ∴
سَمْمَا دُونِيَا عَسْكِي ∴ كَبَارِ نُمْتُمَا بَاكُو بَا ∴
رَغُو نُمْتِ يَا كَنْنَنِ كرغن ذُبُوىْ كَنْنَنِ ∴

عَغُو دُونِيَا بِيْ لَنْجِي ∴ عِنْكِتِمَا كَرْغُنْجُو ∴
مَالُمَا بِيْ اَتَغِيمَا ∴ عَغُو دُونِيَارُو زَوزَوْ جِي ∴
نَمَالُمَا بِيْ لِيْ نِيْ ∴ سَنْدِ مَا نُوجِي كَرْغُنْجُو ∴
اَرِيْ كَتِيْ كَنْنَنِ ∴ يَا فَاتُمَا رُونِي دَاجِي ∴
لِيْ نِسْكِنَ نَمَالُمْ ∴ غُلِسْكِنَ يَا مَالُمْ ∴ مَالُمْ كَتَابُ
وِينِيْ ∴ كَنْنَغَ مَانِسْكِنْ ∴ كُو كِنْدَاكُو غُغُو غُرُو دَجِي ∴
مَالُمْ كَتَابُ وِيجِي ∴ غلجن تَاتَا مَ ∴ لِيْ نِيْ عَرِيْ نُمْ غُونِيْ ∴
بَلَدُونْ لِيْ نِيْ ∴ قَتُمَا دُونِيَانْ بَاكُو نُيْ ∴
يَائِو اِيَا يَائِو بَا فَاتُمَا دُنِيَنْ بَاكُو نُيْ ∴
سُو دُونِيَا بِيْ دِسْكِي ∴ شِمْنِ وَالْجِنَ غُورُو غَيْ ∴
دَاجِي وَلِسْكِنَ فَاتُونْدِيْ ∴ اَبَا فَاتُمَا بِيْ عِيسِي ∴
غُلِسْكِنَ يَا ابَا ∴ فَاتُمَا دُونِيَنْ بَاكُو نُيْ ∴
اِيَا فَاتُومِيْ عِيسِي ∴ غُلِسْكِنَ اِيَانِي ∴
فَاتُمَا دَجِي ∴ دُونِيَنْ بَاكُو نُيْ ∴
دَاجِي شِيبِيْ نَبْنِي ∴ كِرْبُو تلو شِيبِيْ نُيْ ∴

XVI.

اَتِيْ بِيْ غِيْ فَجِمَتِبِيْ اَبَا اَضِ شِرُو ثِدِنْيَتِي ∴
رُسْكِيبِيْ رُسْكِنْ بَاكُو فَجِيمَتَغَ رُسْكِنِي ∴
فَجِيمَتَ كَرْمُو غُو اَغُو دُونِيَا سَمْمَا زَوْجِي ∴
لِيْ نِسْكِنَ نَبَارِيْ فَجِيمَتَ بَارِيْ زَوجِي ∴ سُو دِسْكِيَ
كَرْغُنْ غِيْ كو فَجِيمَتَ يَاكَرْغُنِي ∴ بُرْغُ دِسْكِي كَرْغُنْ
غِنِي فَجِيمَتَ كَنْدِي زَوْجِي ∴ بِرْسَلِلَنْ شِيغَنْ بَاكُو
فجِيمَتَ يَا كَرْغُنِي ∴ كَتَبْرِ لَنْ شِيغَنْ بَاكُو فَجِيمَتَ
لِيْ جِي نُوجِي ∴ فَجِمَتَ فِيْ رُو مَالُمْ اَغُو دُونِيَا سَمْمَا

نو جِي ∴ لبى جِي بُو جِي فَجِيمَتَ تَاتَ كُلْجِي ∴ تَاتَبِيٰ ∴
دِيلْ بَاكُو اَغُو دُنِيَا سَمْمَا زَوْجِي ∴ اِيَانِبِيٰ شِيبِيٰ
بَاكُو اَغُو دُنِيَا سَمْمَا زَوْجِي ∴ لبىٰ نِسْكِنَ تَنْجَا بىٰ
تَنْجَاجِيبِيٰ شِيمَا زَوْجِي ∴ لبىٰ نِسْكِنَ تَنْدُوكُلَنْ
تَنْدُوكُبِيٰ شِيمَا زَوْجِي ∴ فَجِيمَتَ يَا كَرْغُنِي ∴
لبىٰ تُنْجُبِيٰ مَيْرَمْمُو بىٰ شِمْجُبِيٰ ضِفْلَلَ غَىٰ ∴ دَنَنْجُبِيٰ
مَيْرَمْمُو بىٰ تُغُنْجُبِيٰ كَلْكُتَنْ غَىٰ فَجِيمَتَ رُو لبىٰ جِي ∴

XVII.

اَتِي اَيْغَا مَيْنَمِيٰ فَاتُمْرُو كِدِنْبَتِ
اَرِيٰ اَرِيٰ فِي رُو مَ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ اَفِي يَبِيٰ
زَوْجِي فِيٰ رُو كَنَدِيتِمَا شِرُو كَرْغُنْجُو ∴ اَرِيٰ اَرِيٰ
يَا فَاتُومَ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ كَنُمْ عُكَ كَنْكِيٰ رِي
فِي رُو اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ كُنْبُو عُكَ كَنْكِيٰ رِي
فِيٰ رُو اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ فَاتُو فَاتُو فَاتُومَ
جِضِ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ لبىٰ نِيٰ بَارِيٰ فَاتُومَ اَغُو اَتِغَ
نُونِنَنْدِيٰ ∴ زَيْرُوَا بِرْنِي فَاتُومَ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴
فِيٰ رُوَا بِرْنِي فَاتُمَ اَغُو اَتِغَ نِنَنْدِيٰ ∴ كَرْغُنْ
كَنْدُبُو ثَانَ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ لَاىَ دُبُو لُوجِي
نَمَالُمْ بِي نْ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ فَاتُو فَاتُو فَاتُومَ
اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ رُو نِي غُوجِي فَاتُومَ حَنْكَلِنِ
غُوجِي فَاتُومَ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴ ثَا رُونِي مِيٰ غُو يَا
فَاتُومَ وَلَلَ تِلُو جِسْكِنْ اَغُو اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴
اَفِيٰ يَبِيٰ دِيمِنْ اَغُو مَا نُمْ دِيمِنْ اَتِغَ نُونِنَنْدِيٰ ∴

غُو نَمَتْلَنْ كَرْغَنِ نَنْمْ اَغُو اَتغَ نُو نِينَدىٰ ∴
رَغُو مَا نُمْ غَيْبُنْمْغَ ثُرُىْ بَاكُو ثُرِيَيَىٰ غُلْجِنْ بَاكُو اَغُو
اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ كُورُومَيىٰ لِىٰ تُو كَضْغِمُوَ ثُرُىْ بَاكُو اَغُو
اَتِغَ نُو نِينَدىٰ ∴ اِنْكِى نِمْ غَنَ كُوَ كَسَلَغَ يُوجِنْ بَاكُو
شُمْنمْ تُلْ لِىٰ اَغُو اَتَغَ نُو نِينَدىٰ ∴ عِنْدُوَيَيىٰ كَرَنْجُ
ثِدِنْ تَاتَ مَالَمْ بِىٰ اَلْلُو غُوجِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ تَاتَ
دُكُمَ كَتْتَنْ غُوجِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ يَا فَاتُومَ فِىٰ رُو
مَالُمْ نِى يِىٰ كَارىٰ اَبَا نُمْيىٰ دِيمِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴
جَاجِمَيَيىٰ نَنْجَاجُنْجُو ثِدِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ نَنْكَرىٰ
كَرىٰ مَ دِسْكِنْ بَاكُو فِيْدَ بَاكُو اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴
نَنْكِرَ يِيىٰ شِيىٰ زَوْوَ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ لَالَالَا فِىٰ رُو
مَالُمْ نَنْكِرَ تِ زَوْوَ يَيىٰ شِيمَا دِسْكِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ كِشِنْغُو
كِسْكَا جِبَانَتِ ثَابَنْجُ ثِدِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ عُيىٰ
فَاتُو كَارىٰ نُمْ دِسْكِنْ اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴ كَرىٰ نُمْ تِ
دُونِيَتِ سَمْمَا شِيغَىْ بَاكُو اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴
اَغُو دُونِيِيىٰ فِيْدَ بَاكُو اَغُو لَاخِرَ شِيمَا غَلْكُو ∴
(اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴) كَمْ نُيْمَا دَاجِى بَاكُو اَغُو اَتْغَ نُو نِينَدىٰ ∴

XVIII.

اَتِتِى اَيَغَا فِىٰ رُو لَغَا بِىٰ زَيْرُو ثِرَغَنَ غَ ∴
اَيَانِ كُتُبىٰ ذَنبىٰ كُنبىٰ سُنُو ∴ لِىٰ نِسْكِنْ نَكُونِ ∴
بُوسْكِنْ بَاكُو يَاسْكِنْ بَاكُو ∴ سَيْرُسْكِىَ كُونِ ∴
ثِينَ فُضىٰ ثِينَ غُورُو ∴ زَيْرُو كُونِ ∴

بُرْسَلِ بلَكُرَ شِيغَىْ بَاكُو زَيْرُو كُون ∴
بُوسْكِيمَا كَنُمْ دِسْكِنْ بَاكُو ∴ سَيْتَسْكِنْ يَا كُلْغْضِنِ ∴
شِمْجُو مَدَرَ شِمْجُو تُمْضَاضُو ∴ كِنْتَاكُو سَلَغَىْ ∴

XIX.

اَتِى اَيْغَا اِيَانِبِىْ عُرُو ثِدِنْ ∴
غَجِينِ غَجِينِ غَجِينِ رُون ∴
غَجِينِ غَجِينِ غَجِينِ كَرْغَنِ ∴ غَجِينِ غَجِينِ غَجِينِ شِمْنِ ∴
غَجِينِ لِبْ جِنَ ∴ كُمْبُو مَا دِسْكِنْ بَاكُو ∴
غَجِينِ لِبْ جِنَ كِنْجَا مَا يَسْكِنْ بَاكُو ∴
اَرْبْ تَاتَنِ غَجِينِ ∴ لِبْ تُو نُومْ كِلَافِىَ كِنْجُو نُمْ كِلَافِىَ ∴

XX.

اَتِى اَيْغَا دَاغِلْبِىْ عِمْ كُلُو كَمُوَا بِىْ لِبْ جِنَتِى ∴
دَاغِلْ كُلُو كَمُوَا غَ بَنْجِى ∴ دَاغِلْ كُلُو كَمْ كِرُوَ كُلْجِ ∴
دَاغِلْ كُلُو كَمْ بِضِغَ بَنْجِى ∴ دَاغِلْ كُلُو كَمْ دُنُوَ كُلْجِ ∴
دَاغِلْ غَفِضِ بَهِى ∴ دَاغَلْ كُلُو كَنْدِيرَ بِىْ كُلْجِ ∴
كلو مَلُمْ مَا بِىْ لِبْ جِى ∴ دَاغِلْ فَاضِنْجَا بَهِى ∴
دَاغِلْ سَمْمَا بَنْجِى ∴
كُلُو كَمْ كِرُوَ لِبْ جِى ∴ اَرْغِمْجُو بَهِى ∴ دَاغِلْ سَمْمَا بَنْجِى ∴
كُمَا كِرِبِىْ عِيسِى ∴ سَنْدِغَ سَمْمَاغَ ثِبْ جِى ∴
دَاغِلْ كُوَ فَنَتِبِىْ بَاكُو ∴ كُو فَنَتِبِىْ بِىْ جَىْ ∴
فَنَتِبِىْ بَاكُو ∴ دَاغِلْ فَنَتِبِىْ ثِبْ جَىْ ∴
دَاغِلْ غَفِضِنْبِىْ بَهِى ∴ كَلَنِبِىْ اَفِمَا بَاكُو ∴
اَرْغِمْبِىْ بَافِى ∴ كَلَنِبِىْ اَفِمَا بَاكُو ∴ دَجِى اَيْغَا دَاغِلْبِىْ ∴

XXI.

اَتِنِى اَيْغَا مَدِ كَنْدِيرَ بِىْ ∴
ثِنِىْ لِىْ نِىْ مَدِ كَنْدِيرَ ∴ اَبَا نُمْ لِجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
اَيَانُمْ نَبْثِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
بَارِىْ وَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴ غِرِيغَ جَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
نَنْجَاجِى وَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴ كِرِىْ غُ جَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
كِرِغُ وَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴ غِنِىْ غُو جَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
نَنْدُوكُ وَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴ بُلْتُغَ جَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
نَنْسُوتَ نَاتِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴ كَلْغُ شِرُو لُو جَىْ مَدِ كَنْدِيرَ ∴
جَجِرْمَ جَاجِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴ نَمَيْنِىْ نَاتِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
كَفِىَ شِرُو نَاتِى مَدِ كَنْدِيرَ ∴
كَنَاوَ تِغَ عِيسِى ∴ عَغُو اَتِسَمْمَا ثِىْ رِنَ ∴
كَلْغُو تِغَ نَاتِى نَبِرِ بِىْ ∴ كَفِىَ تِغَ نَاتِى نَبِرِ بِىْ ∴
خُوغُو تِغَ نَاتِى نَبِرِ بِىْ ∴ كَنْبِى تِغَ نَاتِى نَبِرِ بِىْ ∴
كَنِغُ تِغَ نَاتِى نَبِرِ بِىْ ∴

XXII.

اَتِنِى اَيْغَا عَبْدُ اَبَا عُمَرْ سَنْدَا بِىْ ∴
كَرَمَ كَرَانُمْ جَنْبِىْ بِىْ كُونِىْ ∴ اَبَا عُمَرُ كُوجِنْ ∴
تَلَكَ بُودُو كَجِمْ فُرْ بِىْ ∴ تَلَكَ بَرِىْ اَنْدِيبُو يِىْ ∴

XXIII.

اَتِنِى اَغَا بِىْرُو لَغَا بِىْ ثُنْجُو كَلْتُومَ ∴
كَلْتُومَ ثُرُو غُوبِى ∴ تِكِرَ غَمْدُ ثَانَ ∴
يَانِو كَلِمْن ∴

لبىٰ نبىٰ كِلْبُ يَايبىٰ ∴ لبىٰ جِى كِلْبُ ثَانَ ∴ كِلْبُ اَنْمَجِنْنِى ∴
يَايُو كَلِمْنِ ∴
لبىٰ نبىٰ نَكَرغُمْبىٰ ∴ لبىٰ جِى نَكَرْغُمْبىٰ ∴ كَرْغُىْ اَنْمَجِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
نَا مَالُمْ بىٰ لْنٰنىٰ ∴ نَمَالُمْ بىٰ لبىٰ جِن مَالُمْ اَنْمَجِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰ نبىٰ ڢىٰرُو نَمْنىٰ ∴ اِغُو ثُرُورُو وَالْجِى يَايُو اِيَانِ يَايُو ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰ جِى ڢىٰرُو نَبْثِى ∴ اِنْ بِى يَايبىٰ ثِيرِنْ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
غَنْغَامَ جَانبىٰ ∴ بُوسْكَنْدىٰ دِيبىٰ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
ڢىٰرُو ثِنبىٰ بُوسْكَىٰرَنْدىٰ ∴ ڢىٰرُو ثِرُو كُرَجِى ∴
ڢىٰرُو رَثْثِنْ ثِجِنْ بَاكُو ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
ڢىٰرُو دَرَا ثُرُو تِ دِنْمَ ∴ اِغْمِىْ نُونِيَنْدىٰ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
رَنْدىٰ نُوسْكَنْدىٰ اِنْ دُيَايبىٰ ∴ ڢىٰرُو نُوجِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
ڢىٰرُو ثُرُو غُوجِى ∴ لَكِنْ كُوَ بَاكُو ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰ جِىَ نَمَالُمْ بىٰ ∴ ثُرُو كُلبىٰ جِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰ جِى نَكُرْغُمْبىٰ ∴ ثُرُويىٰ كُلبىٰ جِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴

لبىٰنبىٰ بِىرُو نَمْنبىٰ ∴ كُلبىٰ تَاتَ ثَنْيبىٰ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰنبىٰ اَبَا تِ كُوبِىٰ ∴ بِىٰرُو نُوجِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
اَبَا تِ غُلْجِى ∴ بِىرُو نَنْغُ بَاكُو ∴ عُومَا نو نِسْكِنِ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰنبىٰ اِيَا تِ كُوبِىٰ ∴ اِيَاجُو بِىٰ نُوجِنْنِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لبىٰنبىٰ يَا تِ كُوبِىٰ ∴ يَا تِ غُلْجِى ∴ تَاتِ مِدكوبِىٰ ∴
شِيمَا كِرُو تِ ثِنَ ∴ بِىٰرُو نَنْغُ دِيمِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
يَايُو يَايُو اَغُو اَتَ نُونِنْدبىٰ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
اَغُو كَمْ كِرْمَابِىٰ اَغُو اَتِ نُونِنْدبىٰ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
بِىٰرُو تَاتِ ثَنِى ∴ اِنْدُو ثِنْجُ تَاتَ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
ثِنْجُو اَبَابَاكُو ∴ بَرْكَ جَنْبُو نُمْرُو ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
تَاتَ غَنَ وُرَجِى ∴ بِىٰرُو تَاتَ غُوجِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
عُومَا رِيبَ دِسْكُو ∴ اَغُو نَنْغُ بِىٰ تِرُو كُرَجِىْ ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴
لَالَا كُنِ ∴ بَدِىٰ اَتَ غُلُمِى ∴
يَايُو كَلُمْنِ ∴

اَغُو دُونِيَا تِ ∴ نِي مَا شِغَ نُونْمِي ∴
اَبِي اَغُو دُونِيَا تِ ∴ اَغُو نَسْغُ دُمْ ∴
هَلْ لِيْ تُرُو تِغَ غُونْمَ ∴
يَايُو كَلْمِي ∴
اَغُو اَلّ ثِينَ تِ مُسْكُو عِنْدِنْ تَامِنْ ∴
يَايُو كَلْمِي ∴
بِيْرُو تَاتَ يَاتِيْ نَعَنْجْ ∴ اَبَنْجُ نُونِنْدِيْ ∴
يَايُو كَلْمِي ∴

XXIV.

اَتِي ذَنْبُو اَبْنُوَابِيْ كَنُورِوَا سَنْدِرُو ثَدِنْ ∴
اَبْنُو ذُوخِي كَرِيْ كَرِيْ ذُوخِي ∴ ثِنْجُو غَجَجَ
كَرِيْ بِجِيبِيْغَنْ ∴ شِغَ رُومِي كَجِيَ رُومِي ∴
ثِنْجُو غَجَجَ كَحْغِمْبِيْغَنْ ∴
اَرِيْ سُوبَ شِغَ تَايِيْ ∴ بَلَنْدَرُو يَاتِيْ ∴ ثِنْجُو غَجَجَ ∴
اِينَنْجُو جَنْغِيْ اَبَنْجُو فُرْتِ ∴ شِمْجُوكِمِيْ شِتْ غُورُو غُنْجَابِيْغَنْ ∴
ثِنِيْ اَبْنُو كُلَنْدَرُو لِيْنِيْ ∴ بَانُو غُونِيْ كُلَنْدَرُو لِيْنِيْ ∴
لِيْنِمِمَا بَارِيْ تِ بَدِنِيْ ∴
لِيْجِنَمَا كَبِيتِ ثِفَنْدِي ∴ دَجِي كَنُمْتِ بَدِجِي ∴
دَجِي كُمَنْجُ عِيسِنَ ثِفَنْدِنَ شِغَ بِيْشْنْ

اَبْنُو شِيبِيْ يُوغَنُو

بَغِيْ كَتَ مِيغْنْ بَافِي ∴ اَنَمُكْ تُوُو كُنَ دَبُوَاكِيْ ∴

عبىٰنْ بَرْنُو وُغِرطَىَ يَافِ آبُوكِى ∴

وُغِرطَىَ جِكَا غُومَ ∴ دَ كَثِ كَضَغبىٰ غَاغَر كَكُونَ ∴

اَحْنْنُنْ اَلّ ∴ طنْبَرْبُو دَ يَتَبَ غنْغَلَ يَاثبىٰ غنْغَلَ

غَرْطِيوَ شِغَ كُلْ كُلْمِيَمَا عِنْدِرُو وَرلْجِنْ ∴

شِغَ كُسْكُسْمِيَمَا دىٰ غُرُو وَرلْجِنْ ∴

I.

Lied des Trommlers Ali in Brsalí, die Jugend zum Tanz auf den Platz zu rufen.

Ali ti aigá gaàngā̆ma-ndé-bē;
Dies das Lied Trommlers unsres
dándal-ló ċulugía čẹdín,
Platz zu wenn er herausgeht er tut,
áṭẹ-gai gulžin.
dies gleich er spricht.

Dies ist das Lied, das unser Trommler sang, wenn er auf den Platz hinauskam. Es lautete:

1. Tā́tuā̆ ganā̆ ganā,
Kinder klein klein,
tā̆tnā̆ kura kura,
Kinder groß groß,
dándal-lo lúguskína.
Platz zu ich ging hinaus.
Lúgagó, árakó!
Kommt heraus, kommt her!
Dándal-lo lúguskína.

1. Ihr Kinder klein, ihr Kinder groß, ich kam auf den Platz, heraus zu mir! Ich kam heraus auf den Platz.

2. Fánnata, fēro līmam-bē,
Fannata, Tochter des Imam,
žẽžia Masar-bē,
Banyanbaum Ägyptens,
kālu-nžu bē-wa wọ-níŋgẹli.
Blatt sein Trocken- und Regenzeit.

2. Fannata, Toehter des Imam, Riesenbaum Ägyptenlands, belaubt im Sommer und Winter.

1. *Dándal-lo* assimiliert aus *dándal-ro.* (Dat. in lokalem Sinn, K. Gr. § 143.) — *Ganā̆ ganā, kura kura* ist eine den Adjektiven *ganá* und *kúra* eigentümliche Pluralbildung neben *ánāna* und *wúra,* s. K. Gr. § 195.

2. *Žẽžia* (Haussa *čẽḍia*) = Ficus Bengalensis, der heilige Baum des Buddha. Auch in Bornu heißt es von ihm (Pfl. u. T. 39): *kiskā̆ gẹní, alwọli kiskābē* er ist kein gewöhnlicher Baum, sondern ein heiliger — wohl wegen des Schattens, den seine, kraft ihrer Senkwurzeln, weit ausgebreiteten dichtbelaubten Äste gewähren. Die Konstruktion *bē-wa wọ-níŋgẹli* statt des regelrechten *bē-wa níŋgẹli-wa* ist laut M. dichterische Lizenz, ebenso das nur einmal gesetzte *wa* zwischen *kōrē* und *túrkudi* in 3.

3. *Fánna-mi tắta Alí-bē*,
Sohn der Fanna, Kind des Ali.
k'autá-nžu kōrē wa
Geschenk sein Festtobe und
[*túrkudí*.
[Lendentuch.

3. Der Fanna Sohn und Alis,
der mir Festkleid schenkt und Len-
[dentuch!
Heraus! Ich kam auf den Platz.

Lúgagó, árakó!
Dándal-lo lúguskina.

4. *Tártu-ma, tartu-núm*
Trockner. Trocknen dein
[*ćammḗ!*
[sammeln!
Wǫ́nagạn kārūa isin.
Vielleicht Wind kommt.

4. Wäscher, raffe dein Zeug zuhauf;
es kommt vielleicht ein Sturm!

5. *Mālum ganá, mālum tāta ma*,
Lehrer klein. Lehrer Sohn.
allo-num ʒúnḗ!
Tafel dein betrachte!
Wǫ́nagạn mắlemi-nímin.
Vielleicht Lehrer du wirst.
Dándal lúgago!

5. Schulmeisterlein. Lehrers Söhn-
[chen.
schau fein auf deine Tafel!
Wirst selbst vielleicht noch Lehrer.
Heraus auf den Platz!

6. *Nabtu fắto-bē nabtu*
Sitzen des Hauses Sitzen der
[*am wúra-ḅē*,
[Leute großen.

6. Hausbocken ist der Alten Rast

3. *Mi* ist ein patro- oder, wie hier, matronymisches Suffix für Leute männlichen Geschlechts. *Kauta. kōrē*, *túrkudí* sind sämtlich dem Haussa entlehnt. *Kōrē* ist die schwarzglänzende Festtobe des Mannes, *túrkudí* das dunkle Lendentuch der Frau (vgl. Nr. 19 meiner Haussalieder, s. o. Einl.). beides wird sehr geschätzt und aus den Haussaländern eingeführt.

4. Dies ist ein eingeflochtener Spottvers auf das Ländchen *Kḗdara*, das dem Gebiet der heidnischen *Bḗddḗ* angehört und bei seiner Grenzlage häufigen Überfällen ausgesetzt ist. Ein solcher wird in Lied VII geschildert.

5. *Mālum*, H. *Mālẹmi* läßt sich als eng mit dem Islam verwachsener Begriff in europäischen Sprachen nicht gut wiedergeben. K.s und Schöns Übersetzung durch Priester ist wohl die unglücklichste. — Zu *mā*. das hier der Anrede kosenden Charakter gibt, vgl. Einl. zur Syntax.

6. Die Hose wird über der Hüfte zusammengeschnürt; die Schnur, die mithin unsre Hosenträger vertritt, *žārín*. Haussa *tímiri*. ist bei K. und Mischlich nicht angegeben. *Kamžína*, sonst transitiv, trägt. hier wie in Lied XIV 39

lēnē namnē nī!
geh sitze du

Fēro wāžína ní-ka: Yẹṅgé-num
Mädchen nicht will dich. Hose dein
[*taī́!*
[fasse!

Žārín kamžína ní-ro.
Schnur zerriß dir.

geh' hin und hocke auch du!
Keine Dirn' mag dich. Halt die
[Hose fest:
die Schnur ist dir gerissen.

7. *Fēro Ḱellu-bē*
Tochter der Kellú.

kuṅkuna dubu u-ro čína
Geld (Kauri) 1000 mir gab

yẹṅgḗ-wa gaṅgā́ma-nžú-bē.
Hose und Trommlers ihres.

7. Die Tochter der Kellú.
sie gab mir 1000 Kauri.
gab ihres Trommlers Hose.

8. *Kúrsasa tígo,*
Ungeschlacht dort.

embi katambúna ní-ka?
wann es gebar dich?

Wọ́nagạn biska mā
Vielleicht gestern

katambúna u-ka.
es gebar mich.

Kam dagu kabakk'áno?
Mensch wieviel er vereinte?

Kam yasku kabakk'áno.
Mensch 3 er vereinte.

8. Du Schlagetot da hinten,
wann kamst denn du zur Welt?
»Möglich, es war erst gestern,
daß ich zur Welt gekommen.«
Aus wieviel Mann besteht er?
»Drei Männer faßt er in sich.«

dū́nia kámži, medialen Charakter — B. *kamtī* es ist zerrissen: vgl. K. *kárgẹni kámti* mein Herz zerriß. Die höhnischen Verse gelten einem ungeselligen Burschen namens Abdu; die angedeutete Situation soll das Gefühl versinnbildlichen, von den Mädchen verlassen zu sein.

7. *Ḱellú*, weiblicher Bornuname, vgl. Nr. 34 meiner Haussalieder Anm. 17. Vgl. auch Lied IV 25 *Ḱelūma*. Der Sänger nennt sich dankbar ihren Trommler. Zu dem einfachen *wa* vgl. K. Gr. § 313.

8. *Kúrsasa* ist ein rätselhaftes Wort, das auch im Haussa vorkommen und etwa einen riesigen Tölpel bezeichnen soll. — Zu *tígo* vgl. K. *túgō* = dort in der Ferne. — *Katambúna* ist K.s Past Participial Mood in Reflexivkonjugation (vgl. K. *yambúskin* ich gebäre, *támbuskī* bin geboren, Aorist *katambúskō*). Wir würden hier die 2. Pers. Sing. *katambúmma* erwarten; statt dessen liegt eine dem urverwandten *Tubu* eigne Ausdrucksweise vor: es ist geboren dich. — *Kabakk'áno* ist vermutlich die 3. Pers. Sing. Aorist eines Zeitworts, das bei K. *kabáṅgin*, bei B. *kabagniskin* lauten würde und dem Haussaverb *gama* gleichbedeutend sein soll.

II.

Lied junger Leute beim *damánya* (Tanz beider Geschlechter); gegen die Älteren gerichtet, die sich beteiligen möchten, während die Jungen unter sich zu bleiben wünschen; es wird im Chor gesungen.

Áti ti aigá damanyą́-bē,
Dies das Lied des Tanzes,
fēruā-wa zeiruā-wa čadín
Mädchen und Jünglinge und sie tun
Platz auf.
dandal-lan.

Dies ist ein Tanzlied, das Mädchen und Jünglinge auf dem Platze singen.

1. *Bismi kándu la*
Im Namen böser Blick nicht
[*hauli la ḳwóta!*
[Macht nicht Stärke!
Biske-ndē díyē.
Spiel unser mir tun.

1. Mit Gott sei böser Blick gebannt!
Laßt unsres Spiels uns pflegen.

2. *Kam kāmǫ-nžú-wa haṅkẹl*
Mensch Weib sein habend acht
[*čido!*
[er tue!
Damánya tātuā́-bē
Tanz der Kinder
am urá gulžána kāḱę-nža.
Leute große sie sagten Besitz ihr.

2. Der Ehemann nehme sich in
[acht!
Der Jungen Reigentanz
haben Alte für sich begehrt!

1. Die erste Zeile ist eine Beschwörungsformel gegen *kándu* (nicht bei K.) den bösen Blick (= H. *bakí* Mund, *sc.* böser); die übrigen Wörter entstammen dem Arabischen.

2. Zu *haṅkẹl* vgl. K. *aṅgal* Weisheit (aus arab. *ʿaql*, H. *háṅkali*), B. *haṅkal-nin diskin* bin aufmerksam, achte auf. — *Damánya*, das ich bei K. und B. nicht fand, ist der vom Klang der Trommel begleitete Tanz, an dem sich beide Geschlechter beteiligen, und zwar Burschen und Mädchen abwechselnd. Einem Tanz, der nur von Mädchen ausgeführt wird, gilt das folgende Lied.

3. Tatuā. dę́ndę̱l-lo lugǫgo,
Knaben Platz zu kommt heraus.
biskē damánya-bē dí́yē!
Spiel des Tanzes wir tun!
Fērua dę́ndę̱l-lo lugǫgo,
biskē damánya-bē dí́yē!

3. Knaben, kommt auf den Platz [heraus,
des Reigenspiels zu pflegen!
Mädchen, kommt auf den Platz her-[aus,
des Reigenspiels zu pflegen!

4. Tā́ta ma féro-ga tā́ï:
Knabe Mädchen das fasse:
ū ye fērо áte-ga tā́skin.
ich auch Mädchen dieses ich fasse.
Fēro ma aré!
Mägdlein komm!
Aré, dūnia yą́yē!
Komm Welt wir trinken.

4. Knäblein, nimm dir ein Mädchen!
Dies da nehme ich mir!
Mägdlein, komm heran!
Komm, freuen wir uns des Lebens!

5. Gaŋgā́ma, gaŋgā́-nę̄m žānē!
Trommler Trommel dein klopfe!
Ku ti dūnia yą́yē.
Heut dies Welt wir trinken.
Dūnia yaï-ma,
Welt wandelbar.
duǵ-n yaï-nžu ma kǫ́žin.
schnell Zeit seine geht vorüber.

5. Trommler, schlag' deine Trom-[mel!
Heut freuen wir uns des Lebens.
Das Leben ist vergänglich;
schnell zieht sein Flug vorüber.

6. Kaļegímu náŋguž́.
Kamel es hat sich geschämt.
fāto kukuiwā́-bē wuĭ́žin.
Haus der Hühner es betrachtet.

6. Für das Kamel ist's peinlich,
wenn es der Hühner Häuslein schaut.

3. Vgl. Lied 1 1 *dándal-lo.* Wenn ich hier *dę́ndę̱l-lo* schreibe, so geschieht es, weil ich glaube, Varianten der Aussprache nicht zugunsten einer äußeren Uniformität der Schreibung unterdrücken zu sollen. — Während die Pluralendung des Imperativs *go* laut der Einleitung gern mit *ko* wechselt, schwankt sie in *lugogo* zu *ǫo* hinüber.

4. Zu *ma* vgl. Lied 1 5. — Dem *yą́yē* entspricht bei K. *yéiyē* von *yę̄skin* (hier *yāskin*). Das Nehmen beschränkt sich darauf, daß der junge Bursch, der zu seinem im Kreis der Gespielinnen sitzenden Mädchen hinübertanzt, diesem die Hand reicht, dann aber solo zurückkehrt.

5. *Yayī, yaï* (wovon *yaïma* = H. *maiyayi* als Epitheton zu *dūnia*) ist dem H. entlehnt und bezeichnet laut Mischlich die Zeit. Es hat den Nebensinn des Flüchtigen, Wechselvollen. *Duǫ́n* entspricht bei K. *dŭan*; es ist *dŭa* Schnelligkeit mit dem Instrumentalsuffix *n*. Sonst für *dūǫn* auch *duā́dua*.

6. Hier wechselt das Perf., das an dieser Stelle allzeitige Gültigkeit bedeutet, mit dem Indef. 1. dem Tempus der Gleichzeitigkeit; letzteres ist also dem Sinne nach untergeordnet.

Kam kúra nángužī́,
Mensch großer er hat sich geschämt,
bískē tatuā́-bē īsin.
Spiel der Kinder er kommt.

und peinlich für den großen Mann,
wenn er zum Spiel der Kinder kommt.

7. *Tatuā induyaḗ īsṓ.*
Kinder wer auch immer komme,
búrgu ši-ro yī́yē!
Ruf ihm wir geben.
Dažī́, naṅgužína.
Es ist aus, er schämte sich.
fāto-nžú lēžína nabčína.
Haus sein er ging er saß.

7. Ein jedes der Kinder komme herbei,
wir machen ihm ein Schreckgeschrei!
Genug, er hat sich schon geschämt,
ist fortgegangen, sitzt daheim.

7. *Búrgu* oder *bẹ́rgu* ist zu unterscheiden von *bẹ́rgō*, K. *burgō* Klugheit und *bẹrgó*, K. *búrgo* Anfang. *Búrgū* übersetzt K. durch Hilferuf, Wehgeschrei. Es bezeichnet bestimmte Klagelaute, bei denen sich der Betreffende beständig mit der Hand auf den Mund schlägt und die nach Volk und Land verschieden sind. In Bornu lautet der Ruf *ṓlololo*, bei den Fula *yẹ́lalala*, bei den Tuareg *élele*, bei den Haussa *ṓhu*. Daneben scheint er, wie hier, Schrecken ausdrücken und verbreiten zu sollen (vgl. in meinen Tiermärchen der Haussa I 44 die Rufe auf der Hyänenjagd, die je nach der Landschaft variierend hier *ū́hu kū́ṛa*, dort *ū́ṛu kū́ṛa*, dort *kū́ṛi kū́ṛa* lauten).

III.

Tanzlied der Mädchen[1]).

Auf der einen Seite hocken die Mädchen, auf der gegenüberliegenden die jungen Burschen. Eine Sängerin trägt die Strophen vor, in denen gewöhnlich die einzelnen zum Tanz aufgefordert werden, mit einer Bitte an deren Mutter, es zu erlauben; die übrigen Mädchen klatschen den Takt und singen den Kehrvers: *Wo̱llḗ wo̱llḗ wo̱llḗ arḗ*[1]). Das inhaltsleere Lied zeichnet sich durch den lebhaften Tanzrhythmus seiner vier Hebungen aus.

---

[1]) Es handelt sich hier im Gegensatz zum vorigen Liede um einen Tanz, an dem nur die Mädchen aktiv beteiligt sind. Er findet ohne Trommeln oder sonstige Musik statt und besteht darin, daß ein Mädchen nach dem andern je dreimal zu seinem Liebhaber hinüber- und zurücktanzt, um sich schließlich zwei Freundinnen rücklings in die Arme zu werfen und von ihnen am Ende der Reihe niedergesetzt zu werden. Wenn das Lied sich auch an junge Burschen wendet, wie in 2. u. a., so ist dies nicht als Aufforderung zum Tanz zu verstehen, sondern als Einladung, sich auf dem Platz niederzulassen und der tanzenden Geliebten gewärtig zu sein.

Áti ti aiya fēruā́-bē
Dies da Lied der Mädchen
čadin dándal-lan.
sie tun Platz auf.

Dies ist ein Lied der Mädchen auf dem Platz.

Chor: *Wo̲llé wo̲llé wo̲llé*
Kehr' um, kehr' um, kehr' um,
aré.
komm her.

Kehr' um, kehr' um, kehr' um, komm her.

1. Činé lēné, ya kánna-ní,
Steh auf geh, o Schwester mein,
činé lēnē na sṓba-núm!
steh auf geh Ort Freund dein!

1. Steh auf, geh hin, mein Schwesterlein, steh auf, geh hin zu deinem Freund!

2. Mamadū́ činé, nī mā́ lēné,
Mohammed steh auf, du auch geh,
lēné rạndé fuku sṓba-num!
geh tanze vor Freund dein!

2. Mach' dich auf, Mamadu, geh hin auch du, geh hin zum Tanz vor deinen Schatz.

3. Iya-ní kwalé, iya-ní
Mutter mein, laß zu, Mutter mein,
kwalē lēžṓ na kánna-nžú.
laß zu, er gehe Ort Schwester sein.

3. Gib es zu, Mama, gib es zu, Mama, gib es zu, daß er geh' zum Schwesterlein.

Chor: *Wo̲llé wo̲llé wo̲llé aré.*

Chor: Kehr' um, kehr' um, kehr' um, komm her!

4. Fatū́ma čīné, nī mā́ lēné,
Fatma steh auf, du auch geh,
lēné rạndé fuku sṓba-núm!
Chor: *Wo̲llé* usw.

4. Fatma, steh auf, auch du geh hin, geh hin und tanze vor deinen Schatz!

Chor: Kehr' um usw.

1. *Kánna* jüngerer Bruder, jüngere Schwester, bei K. *karā́mi*, B. *kerāmi*. Es liegt wohl Entlehnung aus dem Haussa vor (*ḳane*, fem. *ḳanua*).

3. Das *ni* zieht sich in der Aussprache mit dem folgenden *k* zusammen. — *Iya*, K. und B. *yā*, ursprünglich Mutter, doch auch Anrede für weibliche Respektspersonen wie *aba* Vater für männliche. Die etwas auffallende Übersetzung von *iya-ní kwalé* wolle man dem Streben nach genauer Wiedergabe des Rhythmus zugute halten. — Die Geliebte wird hier Schwester genannt wie in Ägypten in ältester und neuster Zeit.

5. Fannáta zoḷí kōa-nžú kwalží:
Farmáta töricht Mann ihr laß;
bẹrgṓ bāgṓ, kōa tí zoḷí.
Verstand nicht, Mann der töricht.
Chor: *Wọllé* usw.

5. Fannáta der Dummen
erlaubt's ihr Schatz:
da ist kein Verstand,
auch der Mann ist dumm.
Chor: Kehr' um usw.

6. Madigṹ, tāta mái-bē,
Madigú, Sohn des Königs,
nī mā čīné,
du auch steh auf,
čīné rạndé fuku sṓba-núm.
Chor: *Wọllé* usw.

6. Prinz Madigú,
mach' dich auf auch du,
mach' dich auf zum Tanz
vor deinen Schatz!
Chor: Kehr' um usw.

7. Kaltṹma, čīné, nī mā̀ rạndé!
Kaltúma, steh auf, du auch tanze!
Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé
lēnískin mā na sōba-ní.
(daß ich) gehe auch Ort Freund mein.
Chor: *Wọllé* usw.

7. Auf, Kaltúma, und tanz' auch du!
Gib es zu, Mama, gib es zu, Mama,
daß ich auch geh' zu meinem Freund.
Chor: Kehr' um usw.

8. Abdullāhi, nī-mā čīné,
čīné, rạndé fuku sṓbā-núm!
Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé!
Chor: *Wọllé* usw.

8. Abdullahi, auch du steh auf,
mach' dich auf zum Tanz
vor deinen Schatz!
Gib es zu, Mama, gib es zu, Mama!
Chor: Kehr' um usw.

9. Fažíma ti fēro
Fadschíma du Mädchen
[*mairam*,
[Königstochter,
nī mā̀ rạndé fuku sṓbā̀-núm!
Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé!
Zanē-núm gōné, rạnlé, arē!
Tuch dein nimm, tanze, komm her!
Chor: *Wọllé* usw.

9. Fadschíma dort, du Königskind,
auch du tanz' hin vor deinen Schatz!
Gib es zu, Mama, gib es zu, Mama!
Leg' dir dein Tuch um, komm zum
[Tanz!
Chor: Kehr' um usw.

5. Da nur Unverheiratete am Tanz teilnehmen, heißt *kṓa* hier nicht Gatte, sondern Bräutigam.

6. Madigús Bezeichnung als Königssohn ist lediglich captatio benevolentiae.

9. Zu Königskind vgl. o. 6. — *Zánē* (vgl. K. *tsanei* Zeug) heißt auch im H. Umschlagetuch. Die Bornumädchen tragen *bantē* (Hose) und bedecken, wenn sie ausgehen, den Oberkörper mit diesem Plaid, das zugleich den Figuren des Tanzes dient.

10. Gaŋgāma-ndé,
Trommler unser.
nī mā čīné,
du auch steh auf.
aré, rạndé fuku sṓbā-núm!
Chor: *Wọllé* usw.

10. Unser Trommler, mach' auch du dich auf, komm her zum Tanz vor deinen Schatz!
Chor: Kehr' um usw.

11. Mūsa kori, nī mā čīné,
Mußa kurzer, du auch steh auf.
čīné, rạndé fuku sōbā-num!
Kulgū koḷoḷobči lunḗ aré!
Tobe dunkel leg' an komm!
Chor: *Wọllé* usw.

11. Mußa du Knirps, auch du steh auf. mach' dich auf zum Tanz vor deinen Schatz und lege den dunkeln Festrock an!
Chor: Kehr' um usw.

12. Fōrō zoḷí,
Tochter töricht,
iya-žū zoḷí:
Mutter ihr töricht;
tātá zoḷí aba tí zoḷí.
Knabe töricht, Vater der töricht.
Chor: *Wọllé* usw.

12. Ist die Tochter dumm, ist die Mutter dumm! Ist der Knabe dumm, ist der Vater dumm!
Chor: Kehr' um usw.

13. Abā Ali, čīné, rạndé!
kulugū bullḗm lūné aré,
Tobe weiße zieh an komm.
lené randé fuku sṓba-núm!
Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé!
Chor: *Wọllé* usw.

13. Onkel Alis, wohl auf zum Tanz! Zieh deinen Staatsrock an und komm! Geh hin zum Tanz vor deinen Schatz! Gib es zu, Mama, gib es zu, Mama!
Chor: Kehr' um usw.

14. Zeinabaram nī mā čīné,
rạndé wọllé aré lené,
rạndé fuku sṓba-núm!
Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé!
Chor: *Wọllé* usw.

14. Seinabaram, auch du steh auf, tanz' hin, kehr' um, komm her, geh hin, tanz' hin vor deinen Schatz! Gib es zu, Mama, gib es zu, Mama!
Chor: Kehr' um usw.

11. *Kori* weder bei K. noch bei B.: es ist Erbgut aus dem Tubu, wo es *kore* lautet. — Tobe K. *kálgu*, *kálugū*, B. *kulgū*. Die dunkle Festtobe heißt sonst *kórē*, vgl. Storchlied a. a. O.

12. Diese Strophe greift auf 5. zurück. — Auffallend ist *iya-žū* statt *iya-nžū*.

13. Aus dem zu 4. genannten Grunde bedeutet *abā* hier nicht Vater, sondern Oheim. — *Kulugu bullḗm* ist eine gefältelte Tobe, die kostbarste von allen.

14. *Zeinabaram* Mädchenname, wörtlich Tochter der Seinab.

15. Kolō kurugú,
Trommel lang,
nī mā čīné,
du auch steh auf,
aré ręndé fuku sōba-núm!
Chor: *Wollé* usw.

15. Kolo du Langer, mach' dich auf,
komm her zum Tanz vor deinen Schatz!
Chor: Kehr' um usw.

16. Mai bęrnī-bē
König der Hauptstadt
bęské dabčí;
Spiel hat gehemmt;
lēné karáya, gaṅgáma-ndē!
geh (zur) Wildnis, Trommler unser!
Chor: *Wollé* usw.

16. Der Landesfürst
verbot den Tanz —
hinaus zur Wildnis, Trommelmann!
Chor: Kehr' um usw.

17. Abā gaṅgáma
Vater des Trommlers
ši yé dabčí;
er auch hat gehemmt;
Iya-ni kwalé, iya-ni kwalé!
Chor: *Wollé* usw.

17. Des Trommlers Vater
auch verbot's —
gib es zu, Mama, gib es zu, Mama!
Chor: Kehr' um usw.

18. Iya tí dabčí,
Mutter die hat gehemmt.
aba tí dabčí
Vater der hat gehemmt
bęskē-ndē kíčī: wollé, aré!
Spiel unser süß: Kehr' um, komm her!
Chor: *Wollé* usw.

18. Die Mutter verbot's,
der Vater verbot's,
unser liebes Spiel:
Kehr' um, komm her!
Chor: Kehr' um usw.

19. Lēné na mai, mai-rō gullé,
Geh Ort König, den König sage,
iya tí kwolžō,
Mutter die sie lasse zu,
aba tí kwolžō!
Vater der er lasse zu!
Chor: *Wollé* usw.

19. Geh hin zum Stadtherrn,
sag' es ihm,
daß Mutter 's erlaub',
daß Vater 's erlaub':
Chor: Kehr' um usw.

15. *Kolō* männlicher Eigenname, eigentlich Trommel.

16. *Mai bęrnī-bē* ist der Herr der Hauptstadt, d. h. der Provinz, *mai bę́la-bē* oder *bę́lama* (19. und 20. schlechtweg *mai*) Ortsvorsteher. Das Lied erinnert an ein Tanzverbot des ersteren, vielleicht weil Spottlieder Ärgernis erregt hatten; dem Stadtherrn war es offenbar nicht maßgeblich erschienen, ja er hatte selber zu seiner Übertretung die Hand geboten. — Zu *dabčí* vgl. K. *dámgin* (3. *dáptšin*) weigere, halte zurück; mir scheint es richtiger, *b* zu schreiben, da das eigentliche stark aspirierte *p* des Kanuri nicht vorliegt.

20. Mai gírgāźí,
König hat gezürnt,
abā́ tí gulźí́;
Vater dem er hat gesagt;
iya tí kwo̱lźí́,
Mutter die hat zugelassen,
abā tí kwo̱lźí́:
Vater der hat zugelassen:
Chor: *Čīnḗ ro̱ndé wo̱llē*
Steh auf, tanze, kehr' um,
[*arḗ!*
[komm her!

20. Und der Stadtherr erzürnt,
hat's dem Vater gesagt,
und die Mutter gab's zu,
der Vater gab's zu:
Chor: Steh auf, tanz' hin, kehr' um,
[komm her!

IV.

Lied der Sängerin Fannata.

Sie sitzt auf dem Platze, vor sich die jungen Mädchen, hinter sich die Männer, und apostrophiert, bald offen, bald unter der Zoologie entnommenen Bildern, die einzelnen Anwesenden: erst die jungen Leute, dann die älteren, endlich den Ortsvorsteher, worauf sie mit allgemeinen Betrachtungen abschließt. Lob und Tadel hängen vorwiegend von dem Grade der Freigebigkeit ab, welche namentlich die jungen Burschen ihr gegenüber zu beweisen haben. Auf jeden ihrer Sprüche antwortet der Chor der jungen Mädchen: *Úšē lalé, ušē-núm lalé*[1]*!*

Áti tí áiga Fannáta-bē;
Dies das Lied der Fannata,
gulźía ma, fēruā́ ší-ro
wenn sie sprach Mädchen ihr
yā́žei.
antworten.

Dies ist ein Lied der Fannata; wenn sie gesprochen hat, antworten ihr die Mädchen.

Eingangschor: *Úšē lalé,*
Heil willkommen.
ušē-núm lalé[1]*,*
Heil dein, willkommen,
Kir maiwā-bē,
Sklavin der Könige,
ya Fannáta arḗ,
o Fannata komm,
kir máiram-bē
Sklavin der Königstochter.

Eingangschor: Heil, willkommen,
Heil dir, willkommen,
Sklavin der Könige,
Fannata, komm,
der Prinzessin Sklavin!

[1] *Úšē* und *lalé* sind Bornugrußformen; im H. wird *úšē* durch *sanú*, *lalē* durch *bárraba* (arab. *marḥába*) wiedergegeben.

1. Úšē lalé, ušē-núm lalé!
Abu Bokér, tắta zeiro!
Kind Bursch!

Chor: *Ušē lalé, ušē-núm lalé!*
Aisáta Fánnaram, úšē
Aischa Fannaram, Heil,
[*lalé!*
[willkommen.

1. Heil willkommen!
Heil dir, willkommen!
Abu Boker, du junger Bursch!

Chor: Heil, willkommen!
Heil dir, willkommen!
Aischa Fannaram,
Heil, willkommen!

2. Daran gúdo fandískin,
Wo Vogel ich erhalte,
ši-ga nōtískin —
ihn ich schicke

Chor: *Úšē lalé, ušē-núm lalé!*

2. Sobald ich einen Vogel fand,
so wird er entsandt —

Chor: Heil, willkommen!
Heil dir, willkommen!

3. Nā zéiro-ni ši-ga nōtískin!
Ort Bursch mein ihn ich schicke

Chor: *Úšē* usw.

3. Zu meinem Burschen
wird er entsandt!

Chor: Heil usw.

4. Zeiro-ni alewọlí
Bursch mein Heil'ger
[*zeiruā́-bē*
[der Burschen.

Chor: *Úšē* usw.

4. Mein Bursch ist der Burschen
[geweihter!

Chor: Heil usw.

5. Ǧašío gúdo geńí,
Storch Vogel ist nicht,
alewọlí guduā́-bē,
Heil'ger der Vögel.

Chor: *Úšē* usw.

5. Der Storch ist kein Vogel
[schlechthin,
er ist der geweihte der Vögel!

Chor: Heil usw.

1. Hier begrüßt der Chor seine Sängerin mit einem zweiten Namen; denn wer Fannata heißt, wird auch *Aisáta Fánnaram* (eigentl. »Tochter der Fanna«) genannt.

4. *Álewọlí* = arab. *elweli* bezeichnet ein näheres Verhältnis zu Gott (vgl. Pfl. und T. 39).

5. Dies der Anfang des Storchliedes (Pfl. und T. 160). Der auch im deutschen Volksglauben hochgehaltene Storch wird in Bornu für geweiht erklärt, weil seine Wiederkehr den kommenden Regen ankündigt. Da ihm mithin die Natur unterworfen ist, wird er in jenem Liede auch für den König der Vögel erklärt. Doch vgl. unten Strophe 8.

6. Gāgú ma gúdo gẹ́ní,
Rabe auch Vogel ist nicht,
barbuā̀ guduā̀-bē.
Diebe der Vögel.
Chor: *Úšē* usw.

6. Auch der Rabe ist kein Vogel [schlechthin;
es sind die Diebe der Vögel.
Chor: Heil usw.

7. Bẹlẹbṍlo gúdo gẹ́ní,
Rinderhüter Vogel ist nicht,
sini guduā̀-bē.
Hirt der Vögel.
Chor: *Úšē* usw.

7. Der Rinderhüter — kein Vogel [schlechthin,
er ist der Hirte der Vögel.
Chor: Heil usw.

8. Kadáfu gúdo gẹ́ní,
Falke Vogel ist nicht,
mai guduā-bē.
König der Vögel.
Chor: *Úšē* usw.

8. Der Falk ist kein Vogel [schlechthin,
er ist der König der Vögel.
Chor: Heil usw.

9. Illūma kíri gẹ́ní,
Schakal Hund ist nicht,
kiriwa čāba-ǹ.
hundhaft an Ähnlichkeit.
Chor: *Úšē* usw.

9. Der Schakal ist kein Hund,
doch ähnelt er dem Hunde.
Chor: Heil usw.

6. Dieb heißt der Rabe im Sudan, weil man glaubt, er stöhle die Eier anderer Vögel, um daraus junge Raben zu brüten. Vgl. Ptl. und T. 111, ferner 49 und 56, wo man der Hornisse oder Wespe und dem Mistkäfer eine ähnliche Form der Fortpflanzung zuschreibt. In Bornu ist man überzeugt, erstere bohre Löcher in die Wand und stecke Würmer hinein, die nach 15 Tagen als ihre Jungen hervorkröchen. Ebenso verfahre *kumāgum* die weiße Honigfliege. Und von *dowūma* dem Mistkäfer, welcher seine Eier mit Kot zu umhüllen pflegt, heißt es, er schleppe Exkremente von Menschen, Eseln und Pferden zusammen und brüte seine Jungen daraus: *Bíli gōží, fanžú-ro čāti, tatanžú-ro čẹdin* = Er hat Kot genommen und nach Haus getragen, um ihn zu seinem Kinde zu machen.

7. Der Rinderhüter, *Ardea bubulcus* (vgl. Ptl. und T. 159), gilt dort als Symbol der viehzüchtenden Fula. Daher *sini* Hirt genannt (K. *súnī*, B. *sūni*).

8. Dem *kadáfu* (nicht bei K. und B.) = H. *šíṛua* wird hier die Königswürde zugeschrieben (vgl. oben Anm. zu 5).

9. Für das einheimische *illūma* haben K. *ḍelā*, B. *delā* aus dem Arabischen. — Das *wa* in *kiriwa* ist adjektivbildend im Sinne von »habend« (K. Gr. § 38), hier in einem etwas erweiterten Sinne. — In *čāba-ǹ* haben wir das arab. *šabah* Ähnlichkeit mit dem Lokativ- oder Instrumentalsuffix *n*. das in *pausa* gleich dem auslautenden *n* des H. gern zu *ǹ* wird.

10. Dā́gẹl kam gẹnī́,
Affe Mensch ist nicht,
kamwa čā́ba-ṅ.
menschenhaft an Ähnlichkeit.
Chor: *Úšē* usw.

10. Der Affe ist kein Mensch, doch ähnelt er dem Menschen.
Chor: Heil usw.

11. Amadú tāta zeiro
Achmed Kind Bursch
bẹla Bẹlmarī —
Stadt Belmari —
Chor: *Úšē* usw.

11. Achmed, der Jüngling aus Belmari —
Chor: Heil usw.

12. Ḱautá wuḷi tilō-bē-yaē
Geschenk Kauri einer wie auch
[*čī́rin!*
[er weint.
Chor: *Úšē* usw.

12. schreit, wenn er auch nur einen Heller gibt.
Chor: Heil usw.

13. Girī kanī́ gẹnī́,
Gazelle Ziege ist nicht,
kaniwa čā́ba-ṅ
ziegenhaft an Ähnlichkeit.
Chor: *Úšē* usw.

13. Die Gazelle ist keine Ziege, doch ähnelt sie der Ziege.
Chor: Heil usw.

14. Gam gambātū́ gẹnī́,
Leopard Katze ist nicht,
gambatū́a čāba-ṅ.
katzenhaft an Ähnlichkeit.
Chor: *Úšē* usw.

14. Der Panther ist keine Katze, doch ähnelt er der Katze.
Chor: Heil usw.

15. Zeiro lagá
Bursch ein gewisser
wúḷi mā bā́go!
Kauri auch nicht.
Chor: *Úšē* usw.

15. Ein gewisser Bursch hat nicht einen Heller!
Chor: Heil usw.

11. Bẹlmarī nennt sich eine größere Stadt, die eine Tagereise von Brsali entfernt ist.

12. *Ḱautá* und *wuḷi* sind dem H. entlehnt.

13. Vgl. B. *íṅgerī* Gazelle, K. *ṅgẹ́rī* Art Gemsziege. Ziege bei B. *káni*, K. *kā́nī*.

14. Bei B. heißt umgekehrt *ṅgām* Katze, *ṅgām karāga-bē* Leopard (Katze der Wildnis). K. *ṅgampā́tū* wilde Katze.

16. Kādi ti dibi,
Schlange die böse,
gilawa čāba-ṅ
gutartig an Ähnlichkeit
Chor: *Úšē* usw.

16. Die Schlange, die doch [schlecht ist,
sieht aus, als wäre sie gut.
Chor: Heil usw.

17. Arē duāduā́, Fannamí,
Komm schnell vgl. Lied I 3
tāta bę́lama Dáudu!
Sohn Stadtherr Daudu.
Chor: *Úšē* usw.

17. Komm schnell herbei, Kind [Fannas
Sohn Davids, des Bürgermeisters.
Chor: Heil usw.

18. Tęmrā́ro gidī haskéma
Stern Osten leuchtend
gidi-n futę́-n haskēžin.
Osten teils Westen teils beleuchtet.
Chor: *Úšē* usw.

18. Ein Stern, im Osten leuchtend, erhellt den Osten und Westen.
Chor: Heil usw.

19. Bęlębóło kokúi gęní,
Rinderhüter Huhn ist nicht,
kokúiwa čā́ba-ṅ.
huhnhaft an Ähnlichkeit.
Chor: *Úšē* usw.

19. Der Rinderhüter ist kein Huhn, doch ähnelt er dem Huhne.
Chor: Heil usw.

20. Kóko čākā́ma gęní,
Frosch Weber ist nicht,
čakā́ma gaigę́žin.
Weber er ahmt nach.
Chor: *Úšē* usw.

20. Der Frosch ist zwar kein Weber, doch ahmt er dem Weber nach.
Chor: Heil usw.

21. Gōro kiskā́-yaē
Guro Gewächs wenn auch nur
kumbō maiwā́-bē.
Essen der Könige.
Chor: *Úšē* usw.

21. Die Guro ist nur ein Gewächs und doch der Könige Speise.
Chor: Heil usw.

19. Vgl. oben Strophe 7. — Zu *kokúi* vgl. B. *kokī* Huhn, K. *kúgui* Vogel.

20. Vgl. B. *kōgo* Frosch, K. *kókō* Kröte. — Weber B. *tendū-ma*, K. *tándōma*; *čakā́ma* geht wohl zurück auf H. *saḳa* weben. — Das bei B. und K. nicht angegebene *gaigę́žin* entstammt vielleicht dem gleichbedeutenden *kǫikǫya* im H. Die Nachahmung des Webers soll im gekrümmten Sitzen bestehen.

22. *Gŏro kiskā̆ bẹla*
Guro Gewächs der Stadt
[*Gonžā̆-bē.*
[Gondscha.

Chor: *Úšē* usw.

22. Sie wächst nur im Lande
[Gondscha.

Chor: Heil usw.

23. *Kilẹ́nži tí ganá,*
Skorpion der klein,
induyaĕ žigindin bāgo.
nur auch immer er wartet nicht.

Chor: *Úšē* usw.

23. Der Skorpion ist klein,
und doch mag ihn niemand warten.

Chor: Heil usw.

24. *Fēruā̆-bē yériskí,*
Der Mädchen ich habe vollendet,
zeiruā̆-bē yériskí:
der Burschen ich habe vollendet;
amurā̆-bē dískin.
der großen Leute ich mache.

Chor: *Úšē* usw.

24. Die Mädchen hab' ich besungen,
die Burschen hab' ich besungen;
nun sing' ich auf die Männer.

Chor: Heil usw.

25. *Kọlṍ kōá Kélūma,*
Vgl. Lied III 15 Gatte vgl. Lied I 7
kírigu mā̆ barē-núm.
Krieg Hacken dein.

Chor: *Úšē* usw.

25. Trommel, du Gatte Glühwurms,
Krieg ist dein Ackerbau.

Chor: Heil usw.

26. *Dála kōá Fatú-bē,*
Abendstern Gatte der Fatma
kāgél mā barē-núm.
Amboß Hacken dein.

Chor: *Úšē* usw.

26. Abendstern, Gatte der Fatma,
der Amboß ist dein Feldbau.

Chor: Heil usw.

22. Der Distrikt Gonžā̆ bei Salaga westlich von der Togokolonie gilt für das Vaterland der Guronuß.

23. Das Zeitwort ist vielleicht identisch mit K.s *gẹndẹ́skin* ich schüttle.

24. Zu den Genitiven ist *aiga* Lied zu ergänzen. — Hier steht K.s Indef. I deutlich im Sinne unmittelbar bevorstehender Zukunft.

25. Zu *Kélūma* vgl. Pfl. und T. 53. — *Barē* bedeutet das Weghacken des Unkrauts auf dem Felde sowie das Entfernen der überschüssigen Hirsestengel, dann auch allgemein den Landbau in der Form des Hackens.

27. Ali kōá Mairṓ-bē,
Ali Gatte der Mirjam
nanžāži tę̣ mā barē-núm.
Handel der Hacken dein.
Chor: *Úšē* usw.

27. Ali, Gatte der Mirjam,
der Handel ist dein Feld.
Chor: Heil usw.

28. Alla watumā́-num čēžṓ
Gott Gegner deinen er töte
čę̣́rō karáya-bē-n!
Bauch der Wildnis in.
Chor: *Úšē* usw.

28. Gott töte deinen Feind,
der in der Wildnis lauert!
Chor: Heil usw.

29. Kačága-núm ļifulā́-bē,
Lanze dein des Silbers.
dināri kašágar-núm!
Gold Schwert dein!
Chor: *Úšē* usw.

29. Deine Lanze ist von Silber,
von Golde ist dein Schwert.
Chor: Heil usw.

30. Abā́ Ali, nañkandirā
Vater Ali, Jägerei
barē-num.
Hacken dein.
Chor: *Úšē* usw.

30. Vater Alis, das Waidwerk
ist dein Feld.
Chor: Heil usw.

26. Auch in Bornu steht der *kāgę́lma* (Schmied), wie der *snnōri* (Fleischer) und der *dilę̣́lma* (Ausrufer der Ware) in geringer Achtung; doch der eigentliche Verruf der Schmiede besteht nur in Azben (bei den Tuareg), obwohl auch dort der Schmied nicht von fremder Herkunft ist. Die Haussaländer nehmen in diesem Punkt zwischen Azben und Bornu eine mittlere Stellung ein. In Bornu ist der Schmied jedenfalls nicht derart verfemt, daß ihm das connubium versagt würde. Den Grund jener Geringschätzung erblickt mein Gewährsmann in dem lärmenden Auftreten der genannten drei Kategorien beim Marktverkehr.

27. *Nanžā́ži*, Abstraktbildung zu *žā́ži*, bezeichnet den angesehenen Handel des in Karawanen reisenden Kaufherrn, der bei B. *saferma*, bei K. *sā́bę̣rma* heißt (aus arab. Entlehnung).

28. *Watumā* ist das aktive Partizipium von *wāniskin* ich will nicht, hasse.

30. *Kandirā* der Jäger (K. *kandíra*) gilt zwar wenig (vgl. Lied XXI), ist aber für die Sängerin von Wert, weil er freigebig sein kann.

31. Kumā́gum čēčí, gidēgū́
Elefant er hat getötet, Strauß
[*čēčí.*
[er hat getötet.
Chor: *Úšē* usw.

31. Er erlegte den Elefanten, den [Strauß.
Chor: Heil usw.

32. Gartū́ fa-nžú-bē.
Umhegung Haus seines
kadígi kumā́gum mēgú-bē.
Haut Elefant 10 von.
Chor: *Úšē* usw.

32. Seine Hauswand ist aus der [Haut von zehn Elefanten gebaut.
Chor: Heil usw.

33. Giri karága-bē
Gazelle der Wildnis
kani-nžū́a mā tilṓ.
Ziege sein mit auch eins.
Chor: *Úšē* usw.

33. Ihm ist die Gazelle der Wildnis, als wär' es seine Ziege.
Chor: Heil usw.

34. Gúdo karága-bē
Vogel der Wildnis
kukuya-nžū́a mā tilṓ.
Huhn sein mit auch eins.
Chor: *Úšē* usw.

34. Ihm ist der Vogel der Wildnis, als wäre es sein Huhn.
Chor: Heil usw.

35. Abdalla abā Idrīsa,
abā Fatūma žažírma-mí:
Vater Fatuma Leopard mein.
Chor: *Úšē* usw.

35. Abdallah, Vater des Idris, der Fatma, mein Leopard!
Chor: Heil usw.

31. Für *čēčí* (K. *tšétšī*), anderswo *čēží*, wie oben Strophe 28, *čēžṓ*. — Strauß bei B. *kergēko*, K. *kẹrgéyẹ*, das vielleicht mittels des mehrfach nachweisbaren Präfixes *kẹ* aus *gidēgu*, unter Umstellung von *g* und *d*, entstanden ist.

32. Vgl. K. *pā gárngin* ich baue ein Haus. *Gartū́* ist der Infinitiv dazu und bezeichnet die Umwandung, sei es des rechtwinkligen Hauses *šigífa* (H. *yankaŋgerkwa*), sei es des runden *kágo* (H. *šāga*). Von diesen, einen Hof (*dābu fāto-bē*, H. *ẓakẹ̄l-gidá*) umschließenden Gebäuden ist zu unterscheiden die einfache runde Hütte *gẹm* (H. *ḍāki*). — Haut B. *katígi*, K. *kātigī*.

33. Zu *wā* in *nžū́a* vgl. oben Anm. zu Strophe 9. Es ähnelt in dieser Verwendung dem Suffix *gei* gleich.

34. Vgl. *kokúi* oben Strophe 19. Dem Bornu ist sonst eine Geschlechtsunterscheidung fremd; wenn sie in *kukuya* gleichwohl vorzuliegen scheint, so ist das eine Anlehnung an das benachbarte H.

36. Liman Mumení wǫli Alla-bē!
Fā-nžu-n žéžia kúra,
Haus sein in Banyan großer,
kāfía-nžu šī-lan nębči
Schatten sein ihm auf hat sich gesetzt
[*šī,*
[er,
fukará isę́iya kiražę́i
Schüler wenn sie kommen sie lesen
[*čīžę́i.*
[sie brechen auf.

Chor: *Úšē* usw.

36. Imam Mumeni, Gottesgeweihter!
Sein Hof hegt den großen heiligen Baum;
in seinem Schatten weilt er in Ruh',
und kommende Schüler lernen und gehn.

Chor: Heil usw.

37. Ali gorzṓ kōa Habība,
Ali Jüngling Mann Habiba
kundṓto kulgú-bē barē-núm.
Nähen der Tobe Hacken dein.

Chor: *Úšē* usw.

37. Ali, Habibas Bräutigam,
das Nähen des Rocks ist dein Ackerbau.

Chor: Heil usw.

38. Áiga dűnia-bē sámma
Lied der Welt alle
kaǩe-gę́i tę ma bű́go.
dem meinen gleich das auch nicht.

Chor: *Úšē* usw.

38. Von allen Liedern der Welt kommt keins dem meinigen gleich.

Chor: Heil usw.

39. U ti kű́mo zeiruű́-bē,
Ich die Frau der Jünglinge,
kúm ti díbi badę́
Mensch der schlecht daß nicht
[*īsínnī!*
[er komme nicht!

Chor: *Úšē* usw.

39. Ich bin ein Weib für Jünglinge,
doch nahe nie der Schlechte mir!

Chor: Heil usw.

36. Zu *žéžia* vgl. Lied I 2. — Zu *kiražę́i* vgl. B. *karānískin*, K. *karāńgin* ich lese. Das Wort wird wie das gleiche arabische auch allgemein für die Tätigkeit des Schülers gebraucht.

37. *Gorzṓ* = B. *gurzem* junger bärtiger Mann. Es ist der Erwachsene, aber noch Unverheiratete, *kōa* hier also Bräutigam. — *Ḥabíba* Freundin wird auch im Arabischen als Eigenname gebraucht.

40. Ago dūnia-bē sámma,
Ding der Welt alles
kánadi dímia mā
Geduld wenn du tust, auch
[*kōžin.*
[geht vorüber.

Chor: *Ú́šē* usw.

40. Soviel dir auch das Leben
[bringt,
trägst du's geduldig, geht's vorbei.

Chor: Heil usw.

41. Ago dūnia mandā.
Ding Welt braunes Salz.
ago dūnia ma bę́ę́ma.
Ding Welt auch weißes Salz.

Chor: *Ú́šē* usw.

41. Das Leben ist wie braunes Salz.
das Leben ist auch weißes Salz.

Chor: Heil usw.

42. Ago dūnia fandúmma
Ding Welt du erwarbst
dažī nūmia ma, bāgo.
es ist aus, wenn du stirbst auch, nicht.

Chor: *Ú́šē* usw.

42. Was du erworben in der Welt,
ist, wenn du stirbst, dahin, ein Nichts.

Chor: Heil usw.

43. Áiga sámma yériskí.
Lied alles ich habe vollendet,
áiga mai bę́la-ndē bāgo.
Lied König Stadt unser nicht.

Chor: *Ú́šē* usw.

43. Nun sang ich allen hier ein
[Lied,
nur nicht dem Haupte unsrer Stadt.

Chor: Heil usw.

44. Kačálla Maini.
Kriegshauptmann Maini,
aba Isa, aba kāku-bē.
Vater Jesus, Vater des Kaku.

Chor: *Ú́šē* usw.

44. O Maini, Kriegshauptmann!
Du Vater des Ißa, des Kaku!

Chor: Heil usw.

41. Das weiße Salz nennt sich nach seinem Ursprungsort Bilma an der Karawanenstraße von Bornu nach Mursuk. — Zum Inhalt vergleiche die Stelle eines Haussaliedes: *Dūnia yišeŗi ne, da ḍánḍana kan ḳarē-ta* = Das Leben ist Salz; mit Schmecken beendigt man es, d. h. wenn man es genießt, kommt man über das Kosten nicht hinaus, so schnell ist es zu Ende.

42. Das *ti*, das man hier nach *fandúmma* vermißt, soll poetischer Kürze zuliebe weggefallen sein, ebenso das Genitivzeichen an *dūnia* in Strophe 41 und 42.

44. Maini, sein Name, ist wörtlich mein König. Zu *kāku* vgl. K. *kāgu* Zwilling.

45. Kūa Zanūba-bē, kōa
Gatte der Zanuba. Gatte
[mâiram-bē,
[der Prinzessin.
fer tí žibáiya, ši-wa
Pferd das wenn er bestieg, er und
[gim-ma kal.
[Haus und gleich.

Chor: *Ú'šē* usw.

45. Der Seinab, der Prinzessin
[Mann,
steigt er zu Roß, ist er hoch wie
[ein Haus.

Chor: Heil usw.

46. K'autá turkodí-bē čína,
Geschenk von Zeug er gab.
k'autá kaḷia-bē čína,
Geschenk eines Sklaven er gab,
k'autá kōrō-bē čína.
Geschenk eines Esels er gab.

Chor: *Ú'šē* usw.

46. Er hat mir Leudentuch ge-
[schenkt.
hat einen Sklaven mir geschenkt,
hat einen Esel mir geschenkt!

Chor: Heil usw.

47. Ago dūnia-bē sámma tí,
Ding der Welt alles das,
samma k'aké-num. máina-ni!
alles Besitz dein, Fürst mein.

Chor: *Ú'šē* usw.

47. Was immer weltlich Gut mag
[sein.
das, o mein Fürst, ist alles dein!

Chor: Heil usw.

48. Kumā kaḷía samma,
Herr Sklave alles,
kumā fér-bē samma,
Herr des Pferdes alles,
kumā fēwa bę́la-bē sámma
Herr Kühe der Stadt alle
kumā dūnia, maina-ni!
Herr Welt, Fürst mein!

Chor: *Ú'šē* usw.

48. Du Herr von allen Sklaven,
du Herr von allen Pferden,
du Herr von allen Kühen der Stadt,
du Herr der Welt, mein Fürst!

Chor: Heil usw.

45. *Zanūba* zu *Zeinab*; vgl. griech. *Zenobia*. *Gim-ma* aus *gim-wa*: vgl. dazu Anmerkung zu Strophe 32. — *Kal* wurde unter meinen spezifischen Verstärkungsadverbien im Kanuri als eines der letzten angeführt (Jahrg. XI der Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen).

46. Zu *kautá* und *túrkodī* vgl. Lied I 3.

49. Kumā dūnia samma-bē,
Herr der Welt alle,
kumā Fannáta ū-yaē!
Herr Fannata ich was auch immer!
Chor: *Úšē* usw.

49. Du Herr von allem Erdengut, auch von dem, was Fannata ist und [tut!
Chor: Heil usw.

50. Aiga dūnia yériskí,
Lied Welt ich habe vollendet,
aiga dūnia-bē diskin.
Lied der Welt ich mache.
Chor: *Úšē* usw.

50. Nachdem ich alle Welt be- [sungen,
besing' ich jetzt die Welt an sich.
Chor: Heil usw.

51. Dūnia dūnaná, dūnia dūnaní.
Chor: *Úšē* usw.

51. Die Welt versinkt, versinkt [auch mir.
Chor: Heil usw.

52. Ago dūnia fandúmma,
Ding Welt du erwarbst,
dūnia-ń kwalímin.
Welt in du läßt.
Chor: *Úšē* usw.

52. Was du erworben in der Welt, das läßt du in der Welt zurück.
Chor: Heil usw.

53. Daží, nūmia ma,
Es ist aus, wenn du stirbst, [*bā́go.*
[nichts.
Lēné lahira-ném, bōné!
Geh in Jenseits dein, lege dich!
Chor: *Úšē* usw.

53. Es ist hin, wenn du stirbst, es bleibt dir nichts!
Geh in dein Jenseits und ruhe!
Chor: Heil usw.

49. Das verallgemeinernde *yaē* ist hier sogar mit *ū* ich verbunden: Ich mit allem, was an mir ist.

51. Zur Deutung dieses rätselhaften Verses gibt Gewährsmann *dūna* als zurückgehn, entweichen an; es wird arabischen Ursprungs sein. In einem Haussaliede wird dem alten Hunde der Ausspruch in den Mund gelegt: *Dūnia madunā́na* die Welt sinkt immer tiefer (*madunā́na* wohl weibl. Adj. von *dunane* Untertauchung). Zunächst scheint demnach hier eine Entlehnung aus dem H. vorzuliegen. *Duna-ni* (mit Possessivsuffix 1. Pers. Sing.) wäre vielleicht als ein Spiel mit dem Fremdwort aufzufassen.

V.

Lied der Mädchen von Katabri auf ihre Gespielin Diŋgirtu, die vielumworbene Schönheit des Orts.

Der Vorsängerin, die der Diŋgirtu eine Aufzählung ihrer Besitztümer in den Mund legt, antwortet, wie in Lied III und IV, der Chor der übrigen. Das Lied zerfällt in zwei gleiche Teile, zwischen denen eine Pause liegt. Es atmet eine wohl nicht auf Bornu beschränkte Mischung von Freundschaft und Neid.

Áti ti aiga fēro lagā́-bē
Dies da Lied Mädchen eines gewissen

ču-nžū Diŋgírtu.
Name sein Dingirtu [1].

Dies ist ein Lied auf ein Mädchen namens Dingirtu.

1. Áyē, Diŋgírtu, lalḗ,
Heißa Dingirtu (s. Lied IV Chor.)

lēnḗ bẹ́la-ndṓ, arḗ!
geh Ort euer komm!

Chor: *Diŋgírtu lalḗ!*

1. Heißa, Dingirtu, willkommen, ob du heimgehst, ob du uns nahst!

Chor: Dingirtu, willkommen!

2. Búkurū gila tí kaskḗ — gẹ́dá.
Holznapf schön der mein — sie sagen.

Chor: *Diŋgírtu lalḗ,*
lalḗ, barabā́, lalḗ!
Diŋgírtu lalḗ!

2. Sie sagen, der schönste Napf sei [mein.

Chor: Dingirtu, willkommen!
Willkommen, willkommen, will- [kommen,
Dingirtu, willkommen!

1. Die Interjektion *ayē* bedeutet Aufforderung zur Freude. *Bẹ́la* bezeichnet hier, wo es sich nicht um eine andere Stadt handelt. Stadtteil, Viertel.

2. Zu *kaskḗ* vgl. K. § 35 das selbständige Possessiv *kā́gē* mein (B. *kakē*), *kā́gẹnẹm* dein (B. *kakénum*) usw. In *kaskḗ* vermute ich eine ältere Form, deren *s*-Zeichen der 1. Pers. Sing. ist wie in der Verbalendung *iskin, iskī, oskō* usw. — *Gẹ́da*, K. *gẹ̄da* ist Aorist vgl. Einleitung (zur Syntax). Der Rhythmus zieht hier den Ton auf die letzte Silbe. Zu *barabā́* vgl. Lied IV, Anm. z. Eingangschor.

[1] Zu *Diŋgírtu* vgl. *diŋgiri* oder *dúŋguri* der nette Knabe, wozu in dieser Gegend infolge der Nachbarschaft des H. (vgl. Lied IV 34) das *Fem. diŋgira, duŋgura* gebildet wird. Man sagt *duŋgura Diŋgirtu* nette Kleine, wie im H. *gažẹ̀ra duḳúlḳusa* (Fem. zu *gažḗre duḳúlḳuši*).

3. Kūru gila tí kaskḗ — gẹdá.
Mörser schön der mein — sie sagen.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ.*

3. Sie sagen, der schönste Mörser sei mein.
Chor: Dingirtu, willkommen!

4. Labála gúbu ti kaskḗ — gẹdá.
Streit viel der mein — sie sagen.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ.*

4. Sie sagen, um mich sei der meiste Streit.
Chor: Dingirtu, willkommen!

5. Zeirō gila tí kaskḗ — gẹdá.
Chor: *Diṅgírtū lalḗ lalḗ, Diṅgírtu lalḗ!*

5. Sie sagen, der schönste Bursch sei mein!
Chor: Dingirtu, willkommen, willkommen

6. Barabā̀ da harí — bẹ̥la-nžú lēží!
Willkommen mit Kampf — Ort ihr sie ging!
Chor: *Diṅgírtu lalē! Dažī lēží! Diṅgírtu lalḗ!*

6. Glück auf zu dem Wettkampf! — Sie ging heim!
Chor: Dingirtu, willkommen! — Es ist aus, sie ist fort! Dingirtu, willkommen!

7. Žēní gila ti kaskḗ — gẹdá.
Löffel schön der mein — sie sagen.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ!*

7. Sie sagen, der schönste Löffel sei mein.
Chor: Dingirtu, willkommen!

8. Búlē gila tí kaskḗ — gẹdá.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ!*

8. Sie sagen, der schönste Krug sei mein.
Chor: Dingirtu, willkommen!

9. Kúṅkuna zúnbur dubu ti kaskē
Geld 1000 1000 die mein
— gẹdá.
— sie sagen.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ! Ayḗ lalē! barábā́ lalḗ.*

Diṅgírtu lalḗ!

9. Sie sagen, eine Million sei mein!
Chor: Dingirtu, willkommen! Hurra hoch! Glückauf, willkommen! Dingirtu hoch!

6. *Barabā́ da* sind H.-Worte.

7. *Žēní*, K. *tšéni* ist eine kleine Kalabasse mit langem Griff, die als Löffel gebraucht wird (H. *ludéi*).

8. *Búlē* (nicht bei K.) = H. *tūlu* Krug zum Wasserholen.

9. *Kuṅkuna* Kauri; eine Million davon beträgt immerhin 1000 Mark; *zumbur* jedenfalls = H. *zambar* tausend.

10. Fētílē gila tí kaskḗ — ge̱dá.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ!*

10. Sie sagen, das schönste Tuch [sei mein!
Chor: Dingirtu, willkommen!

11. Gōro gila ti kaskḗ — ge̱dá.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ!*

11. Sie sagen, die schönste Guro [sei mein!
Chor: Dingirtu, willkommen!

12. Nanzḗgza gila ti kaskḗ — ge̱dá.
Chor: *Diṅgírtu lalḗ!*

12. Sie sagen, ich gebe das schönste [Geschenk!
Chor: Dingirtu willkommen!

Hierzu bemerkt:

Dažī́, Diṅgírtu čižī́ lēžī́
Es ist aus, Dingirtu stand auf ging
fāto; kuti čīžína,
nach Haus; jetzt ist sie aufgestanden.
čẹro dūnia-bē gāgína.
Leib der Welt ist hineingegangen.

Epilog: Dingirtu erhob sich und ging heim. Sie ist nun in die weite Welt gegangen.

Daß ein Mädchen, um sich den Zaubermitteln der Bewerber, der Eifersucht der Gefährtinnen, dem bösen Blick oder einer unerwünschten Heirat zu entziehen, die Heimat verläßt und das Weite sucht, ist in Bornu kein seltener Fall.

10. *Fētílē* (nicht bei K.) schönes feines Tuch.

11. Die Huldigung der dortigen Anbeter drückte sich am liebsten in Guronüssen aus (vgl. Haussalied Nr. 9).

12. *Nanzḗgza* wird im H. durch *abi-n kirki* wiedergegeben: *zḗgza*, wovon es Abstraktbildung ist, wohl = K. *tságītsa* Wohltäter. Gemeint ist das Geschenk Dingirtus für Sängerin und Trommler.

VI.

Lied auf Daṅgárba, einen jungen Burschen in Brsali.

Ein Mädchen singt es zum Preise ihres Geliebten; ihre Gefährtinnen klatschen den Takt und singen nach jedem Ausspruch, sich gegenseitig ermahnend: *kwọ́i-ni killẹm-kílānḗ* = Freundin, schweig und merke auf. Die dem Dangarba zugeschriebenen Heldentaten sind nicht für bare Münze zu nehmen; die Sängerin ersinnt sie, um Gunst und Lohn zu erschmeicheln.

Áti ti aiga Daṅgárba-bē.
Dies da Lied Dangarbas.

Dies ist das Lied auf Dangarba.

1. Daṅgárba tāta Midikú-bē
Dangarba Sohn des Midiku-be
Daṅgárba kani-ndē gōží.
Dangarba Ziege unsere hat genommen.
kam kōro kirigu-n čátia
Mann Esel Krieg in wenn er bringt
baya kúṅgū báya kárẹmū.
entweder Wunde oder Tod.
Chor: *Kwǫ́i-ni, kíllẹm kílānḗ.*
Freundin mein, still merke auf!

1. Dangarba, Sohn des Midigu.
Dangarba nahm unsere Ziegen fort!
Zieht man zu Esel in den Krieg,
so setzt es Wunden oder Tod.
Chor: Freundin, schweig und merke auf!

2. Daṅgárba tāta Midikú-bē,
Daṅgárba búltẹ-ndē!
Dangarba Hyäne unsere!
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

2. Dangarba, Sohn des Midigu.
Dangarba, unsere Hyäne!
Chor: Freundin usw.

3. Fēruā bẹla gidí-bē,
Mädchen Stadt des Ostens,
Daṅgárba búltẹ-ndō!
Dangarba Hyäne eure.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

3. Ihr Mädchen von der Oststadt,
Dangarba ist eure Hyäne!
Chor: Freundin usw.

4. Zeiruā̆ bẹla futḗ-bē,
Jünglinge Stadt des Westens,
Daṅgárba kulgúḷi-ndḗ!
Dangarba Löwe unser!
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

4. Ihr Burschen von der Weststadt,
Dangarba ist unser Leu!
Chor: Freundin usw.

1. Der Name *Daṅgarba* entstammt dem H., wo *ḍa-ṅ Garba* Sohn des Garba bedeutet und Garba laut Mischlich Ehrenname angesehener Männer ist. Doch vgl. mein Haussalied Nr. 37. Den Namen *Midiku* s. o. Lied III 6 als *Madigu*; vgl. dazu H. *madúgu* Karawanenanführer. — Die Klage um geraubte Ziegen wird dem Feinde in den Mund gelegt. Das Vieh steht oft wie hier in der Einzahl. — Am Pferde weiß der Bornumann vor allem zu schätzen, daß es seinen Herrn unversehrt aus dem Getümmel trägt, vgl. Pfl. u. T. 151. — Dem *báya-báya* entsprechen bei K. *ō-ō*, *ra-ra*, *yē-yē*, *yen-yen* s. Gr. § 315ff. — Die eigentümliche, anderswo nicht belegte Wendung *kíllẹm kílānē* (doch vgl. B. *kirreniskin* ich horche) wird mir als speziell der Sängersprache angehörig bezeichnet; das gewöhnliche Kanuri setzt dafür *degá fanḗ* = halt an, lausche, das H. *ki-šũ̄ṛaṛa* (oder *ki-béṛi*) *ki-ží*. Einen Ausdruck, der wie dieser nur in einem bestimmten Kreise gebräuchlich ist, nennt man im H. *habáiči* und in der Gelehrtensprache der Azhar-Moschee *lógọs*.

5. *Kam kaḷgímu kirígu-ga*
Mensch Kamel Krieg zu
[*čā́tia,*
[wenn er bringt,
kọi-ní, čikasī́
Freundin mein, er ist gelaufen.
[*lēžī́.*
[ist fortgegangen.
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

5. Wer zu Kamel zu Felde zieht,
Freundin, der kommt geschwind da-
[von!
Chor: Freundin usw.

6. *Daṅgarba, tāta Midigú-bē,*
ši-gei bāgo, Daṅgárba
ihm gleich nichts, Dangarba
[*wasíḷi-ndē.*
[Weißer unser.
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

6. Dangarba, Sohn des Midigu,
nichts gleicht ihm, er ist unser weißer
[Mann!
Chor: Freundin usw.

7. *Zeiruā́ cẹrṓ bẹrnī́-bē,*
Burschen Bauch der Hauptstadt,
Daṅgárba maina-ndō sámma!
Dangarba Vornehmer euer aller!
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

7. Ihr Burschen vom Innern der
[Altstadt,
Danbarga ist euer aller Fürst.
Chor: Freundin usw.

8. *Kam ši-ga kačága-n žāžī́a*
Mensch ihn mit Speer wenn er traf,
Daṅgárba múskọ-nžū čẹlžī́.
Dangarba Hand seine hat abgehauen.
Daṅgárba, Daṅgárba, búltẹ-ndṓ!
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

8. Hat jemand ihn mit dem Speer
[versehrt,
so schlug Dangarba die Hand ihm ab.
Dangarba, eure Hyäne!
Chor: Freundin usw.

5. Hier wird das Suffix *ga* in demselben lokativen Sinn gebraucht wie oben in Strophe 1; vgl. Einl. zur Syntax.

6. K. *Wā́silī* B. *wáserī* = H. *Batūre* bezeichnet den Nichtneger, den Araber wie den Europäer. Für den Farbigen eine stets willkommene Schmeichelei.

7. *Bẹrnī*, ein aus dem Kanuri in das H. übergegangenes Wort, heißt hier die City, in der der Häuptling wohnt, im Gegensatz zu der östlichen und westlichen Vorstadt s. o. Strophe 3. 4. Vgl. dazu Lied III 16.

8. K. *tsáṅgin* ich steche, B. *zanískin* ich stoße, verwunde = H. *sōka.*

9. Kanī bẹla Kurgudí-bē
Ziege Stadt Kurgudi
Daṅgárba sammā́-ga gōžǐ.
Dangarba alle hat genommen.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

9. Die Ziegen der Stadt Kurgudi, Dangarba nahm sämtlich sie fort.
Chor: Freundin usw.

10. Fēwā́ bẹla futé-bē
Kühe Stadt des Westens
Daṅgárba sammā́-ga gōžǐ!
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

10. Die Rinder der Stadt des [Westens,
Dangarba nahm sämtlich sie fort.
Chor: Freundin usw.

11. Daṅgárba tā́ta Fažǐ-bē,
Daṅgárba maṅa-ndṓ!
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

11. Dangarba, der Sohn der Fadschi, Dangarba euer Fürst!
Chor: Freundin usw.

12. Kam ši-ga kẹné-gu-n žā́žia tí
Mensch ihn mit Pfeil wenn traf
Daṅgárba músko-nžu kamžǐ.
Dangarba Hand seine hat abgeschnitten.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

12. Wenn jemand ihn mit dem [Pfeile traf,
so schnitt Dangarba die Hand ihm ab.
Chor: Freundin usw.

13. Daṅgárba bẹndúgu-n ši-ga
Dangarba mit Flinte ihn
[*bannímia*
[wenn du schlugst
rūmī tugẹ-nžu bōgū́.
du hast gesehen Leib sein leer.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

13. Und schössest du mit dem Ge- [wehr auf ihn,
du sähst seinen Leib unversehrt.
Chor: Freundin usw.

14. Fẹr-nžú žibáiya Daṅgárba
Pferd sein, wenn bestieg, Dangarba
Kulgúli-géi-ro wẹlẹžǐ,
Löwe gleich zu er ist geworden,
kam fẹr zẹ́mbar dúbu-bē
Mensch Pferd 1000 von 1000
[*žibáiya.*
[wenn bestieg.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

14. Und stieg Dangarba zu Rosse, so ward er dem Löwen gleich, sein Millionenroß reitend.
Chor: Freundin usw.

9. Kurgudí Stadt östlich von Brsalí, eine Parallele zur folgenden Strophe.

11. Vgl. *Fažíma* Lied III 9, erweiterte Form des weiblichen Namens *Fažǐ*.

15. Kánō-yaḗ, Zaúzau-yaḗ
Kano was immer, Zauzau was immer
Daṅgárba búltẹ-ndṓ,
Daṅgárba tāta Midikú-bē
Daṅgárba máina-ndō!
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

15. Wer immer in Kano, in Sausau [lebt,
Dangarba ist die Hyäne für euch,
Dangarba, der Sohn des Midigu,
Dangarba, euer Fürst!
Chor: Freundin usw.

16. Kṓa mairammā-bē
Mann der Prinzessinnen
Daṅgárba maina-ndē
Dangarba Vernehmer unser [*isī́.*
[ist gekommen.
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

16. Der Königstöchter Geliebter,
Dangarba ward Fürst für uns.
Chor: Freundin usw.

17. Lenḗ Maṛaḍí, lēnḗ Gōbẹ́r:
Geh nach Maradi, geh nach Gober:
Daṅgárba fẹrdẹ-ndṓ!
Dangarba Stier euer!
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

17. Geh nach Maradi, nach Gobir,
Dangarba ist euer Stier.
Chor: Freundin usw.

18. Kanī́ kandiwā́-bē
Ziege der Tuareg
Daṅgárba sammā́-ga gōžī́.
Dangarba alle hat genommen.
Chor: *Kwọ́i-ni* usw.

18. Die Ziegen der Tuareg,
Dangarba nahm sämtlich sie fort.
Chor: Freundin usw.

13. *Tugẹ* würde K. *tígi, tígẹ* Haut entsprechen; doch hat M. hierfür *kadígi* s. Lied IV 32 (= K. *kátigī* Fell. B. *katígi* Haut) und betont, *tugẹ* bedeute Leib = H. *žikí.*

14. *Wẹlẹžī́* entspricht K. *wọlṅgin* ich kehre zurück, werde = B. *weltiskin* und wird arabischen Ursprungs sein.

Die Konstruktion ist hier ἀπὸ κοινοῦ. Bezüglich der Million vgl. Lied V 9.

15. Die Haussastadt Sausau (auch Segseg) ist bekannter unter dem Namen Saria.

16. *Mairammā* aus *mairamwa*: auch diese Lobpreisung ist hyperbolisch. — *Isī́* hier im Sinne von *wẹ́lẹžī* s. o. Strophe 14.

17. Maradi und Gobir sind nördliche Haussastädte bzw. -landschaften. — *Fẹrdẹ, furdi* ist der zehnjährige Stier, ein Symbol der Kraft; beliebte Vergleiche ähnlicher Art s. Pfl. u. T. 148.

18. B. *kindīn*, K. (s. Polyglotta) *kándin* Targi (Plur. Tuareg).

19. Fēwa Fulă̄tawă̄-bē
Kühe der Fula,
Daṅgárba sammă̄-ga gōžǐ.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

19. Die Rinder der Felata,
Dangarba nahm sämtlich sie fort.
Chor: Freundin usw.

20. Kaḷgímu Tubuă̄-bē
Kamel der Tubu
Daṅgárba sammă̄-ga gōžǐ.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

20. Die Kamele der Tubuleute,
Dangarba nahm sämtlich sie fort.
Chor: Freundin usw.

21. Tātuā bẹ̣la Damẹ̣rgū̆-bē
Kinder der Stadt Damergu
Daṅgárba sammă̄-ga gōžǐ.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

21. Die Kinder der Stadt von Damergu,
Dangarba nahm sämtlich sie fort.
Chor: Freundin usw.

22. Daṅgárba, Daṅgárba
Daṅgárba búltẹ̣-ndē!
Dangarba Hyäne unsere.
Chor: *Kwǫ́i-ni* usw.

22. Dangarba, Dangarba,
Dangarba, unsere Hyäne!
Chor: Freundin usw.

VII.

Preislied auf den Kriegshauptmann Madáṅgẹ̣lma,

gesungen von seinem Flötenbläser (*algáitama*), nachdem er mit dem Trommelschläger (*gaṅgă̄ma*) und dem Trompeter (*kakakíma*) präludiert hat. Die beiden Letzten bilden den Chor mit: *Kačálla Madáṅgẹ̣lma.*

Ati ti áiga kačálla[1] *Madaṅgél-ma-bē; kǫ́kanawā*[1] *sámma ši ma kúra-nžă̄ go.*
Dies da Lied des kačalla Madangelma; Hofleute alle er großer ihr ist.

Dies ist ein Lied auf den Kriegshauptmann Madangelma[1]; er war von allen Hofbeamten der höchste.

---

[1] K. gibt *kǫ́gana* irrig durch Soldat wieder, B. *kókana* richtig durch Hofmann, Hofrat. Plur. *kǫ́kanawa* = H. *fădawa*. Der höchste von ihnen war in *Kūka* der *Kačalla* (B. *kašélla* richtig = Kriegshauptmann, K. weniger genau *kátsalla* = Offizier und Distriktsvorsteher). Der *Kačalla Madaṅgẹ̣lma*, der seinen alten Herrn Scheich Omar überlebte, mag jetzt 24 Jahre tot sein

1. Kačálla, čīné bai
Kriegshauptmann, steh auf steig
[*mán!*
[wohlan!
Kačálla, lēné kiręgú!
Kriegshauptmann, wir gehn Krieg!
Woledí, fur kutē, žēnē surdú!
Diener, Pferd bringe, binde Sattel!
Fur čokutúna, surdú žēkáta.
Pferd er brachte, Sattel gebunden.
Chor: *Kačálla, čīné bai mán,*
kačálla Madaṅgęlma!

1. Kriegshauptmann,
wohlauf, zu Roß!
Kriegshauptmann,
wir ziehn in den Krieg.
Knecht, führe das Roß vor, den Sattel
[leg' auf!
Er führte das Roß gesattelt ihm vor.
Chor: Kriegshauptmann,
wohlauf, zu Roß!
Kriegshauptmann Madángelma!

2. Fur žę-bā́na,
Pferd er bestieg,
kiręgu Kadara-bē ísei.
Krieg von Kadara sie kommen.
Chor: *Kačálla Madáṅgęlma!*

2. Zu Rosse stieg er,
nach Kadara geht es zu Feld!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

3. Am Kádara-bē
Leute von Kadara,
[*čalugúna,*
[sie kamen heraus,
ši-ga čarúna, gulžána:
ihn sie sahen, sie sprachen:
Ati kam gęnī́, bęltú!
Dies Mensch ist nicht, Hyäne!

3. Heraus kam Kadaras Volk.
Man sah ihn, und man sprach:
Kein Mensch ist's, eine Hyäne!
Man schoß mit Flinten nach ihm —
nicht ein Schuß traf!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

1. Die auffordernde Interjektion *mán* (nicht bei K.) kommt auch im H. neben *mana*, *mona* vor. — *Kiręgú*, bei K. *kęríge*, B. *kerūgu* Krieg, Raubzug. — Das dem Arabischen entlehnte *surdú* lautet bei K. *sórdę*, bei B. *sírdę*.

3. *Kádara* ist der an Bornu grenzende Teil des *Bę́ddē*-Gebiets, das zwischen ihm und den Haussabezirken *Haḍéža* und *Katā́gum* liegt. Die *Bę́ddē*, das stärkste der dort noch vorhandenen Heidenvölker, die im H. generell *Guaṛā́wa* (Sing. *Baguā́ṛē*) »Barbaren« genannt werden, geben ihren mohammedanischen Nachbarn durch Menschen- und Viehraub willkommenen Vorwand zu Sklavenjagden wie der vorliegenden. Immerhin sind sie von der Zivilisation ihrer Umwelt nicht unbeeinflußt geblieben und gehen z. B. nicht mehr unbekleidet. Da sie trotz ihrer Rührigkeit gegen die besser bewaffneten Feinde stets im Nachteil sind, lautet ihr *kiṛā́ṛi* (Motto) im H.: *Bę́ddē bā́bu ṛágo, sai gúrgu da makā́fo* der Bedde ist kein Faulpelz, nur ist er lahm und blind. Vgl. Lied I 4. — Über *tágu* s. Lied VI 13.

Bindẹga bátčei túgu-nžú-n:
Flinte sie schlugen Leib sein auf:
tilṍ ma bắgo!
einer auch nicht!
Chor: *Kačálla Madáńgẹlma!*

4. Kašágar čẹ́lžei túgu-nžú-n:
Schwert sie hieben Leib sein auf:
afí-ma bāgo!
irgend etwas nicht!
Chor: *Kačálla Madáńgẹlma!*

4. Man hieb mit dem Schwert auf [ihn los —
und keine Wunde!
Chor: Kriegshauptmann Madángel- [ma!

5. Kačága sútčei túgu-nžú-n:
Lanze sie stießen Leib sein auf:
afí-ma bắgo!
irgend etwas nicht!
Chor: *Kačálla Madáńgẹlma!*

5. Man stieß mit Lanzen nach ihm — und keine Wunde!
Chor: Kriegshauptmann Madángel- [ma!

6. Kinígu žắžei túgu-nžú-n:
Pfeil sie schossen Leib sein auf.
tilō ma bắgo!
einer auch nicht!
Chor: *Kačálla Madáńgẹlma!*

6. Man schoß den Pfeil nach ihm — nicht einer traf!
Chor: Kriegshauptmann Madángel- [ma!

7. Agó kumáńgar dūnia-bē tí,
Sache Bosheit der Welt die,
samma sútčanāé
alles sie stießen wie auch
[bátčanāé
[sie schlugen wie auch,
čẹ́lžanāé
sie hieben wie auch,
[žắžanaé:
[sie schossen wie auch:
tugu-nžú-n tilō ma bắgo!
Leib sein an eins auch nicht!
Chor: *Kačálla Madáńgẹlma!*

7. Trotz aller Gewalttat, die es nur [gibt,
so viel sie auch stießen und schlugen,
so viel sie auch hieben und schossen:
sein Leib blieb unversehrt!
Chor: Kriegshauptmann Madángel- [ma!

7. *Kumáńgar* (nicht bei K. und B.) ist = H. *muguntá*, also Bosheit, Gewalttat. — Der verallgemeinernde Zusatz *yaē* hat hier unter Aufgabe des *y* sein *a* mit der Endung in *sútčana*, *bátčana* usw. verschmolzen. Vgl. K. Gr. § 301 *yayē*.

8. *Kačálla čuro tilę-*
Kriegshauptmann Bauch
[*žín!*
[durchbohrt!
Ši čīžína tí mai-ga čęfandí,
er aufstand da König den er erreichte,
mai-ga čęlęží, kęla-nžú
König den er hieb, Kopf sein
[*kamží,*
[er schnitt ab,
músko kamžī, ši-nžu
Hand er schnitt ab, Fuß sein
[*kamžī.*
[er schnitt ab.
Chor: *Kačálla*
Kriegshauptmann.
[*wawíloma!*
[Herr des wawīlo!
Kačálla Madáṅgęlma!
Kačálla timbí tęlę-žín!
Kriegshauptmann Magen durchbohrt!

8. Der Hauptmann durchbohrt den
[Bauch!
Er machte sich auf, drang zum Könige
[vor,
hieb ihn nieder, schlug den Kopf
[ihm ab,
schlug die Hand ihm ab, schlug den
[Fuß ihm ab.
Chor: Der Mann mit dem Helden-
[schwert,
Kriegshauptmann Madángelma,
der Hauptmann durchbohrt den Wanst!

9. *Kačálla,*
Kriegshauptmann,
[*žimnęmni kua,*
[du steigst nicht ab wenn,
marādi-nęm asalačin bāgo.
Verlangen dein gelingt nicht.
Chor: *Kačálla Madáṅgęlma!*

9. Kriegshauptmann, steigst du
[nicht ab,
gelangt dein Wunsch nicht zum Ziele.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

8. *Tilęnískin* ich durchbohre scheint K. und B. zu fehlen. — *Wawí loma* ist der Mann des *wawílo* (nicht bei K. und B.), eines Schwertes, das alles zerschneidet, also etwa wie Balmung. Durandarte u. a. in der deutschen Heldensage. — *Timbi*, K. *tímbi* Magen findet sich auch im H.

9. Die Form *žimnęmni* würde bei K. *tsęmnęmmi* lauten. Zu *kua* vgl. *kwōya*, *kōa* K. Gr. § 322, wo *kwōya* den Bedingungssatz schließt, *kōa* den Nachsatz einleitet. Hier vertritt *kua* beides, und zwar als Postposition des Bedingungssatzes. — Die bei K. und B. nicht vorkommenden Wörter *marādi* und *asalačin* sind arabischer Herkunft. Vgl. Lied XIII 8. — Der Wunsch ist hier der, möglichst viel Sklaven zu machen. Bliebe der Kriegshauptmann zu Pferde, d. h. setzte er den Angriff fort, so würde alles davonrennen, statt sich fangen zu lassen. Seine Rolle ist nunmehr, im Schatten Platz zu nehmen, während das Hofgesinde Sklaven zusammenschleppt und ihm zuführt.

10. Kačálla, žimné
Kriegshauptmann, steig ab
[kāfié-n!
[Schatten in!
Kṓkanawá induyaé
Hofleute wer auch immer
kāḷiwá čabčin.
Sklaven er sammelt.
Wḗlediwá yḗ kandírawá yē
Diener auch Jäger auch
induyaé kaḷía čukotín.
wer auch immer einen Sklaven er bringt.
Kắmua wá tắtua wá
Weiber und Kinder und
induyaé sandí čīrín.
wer auch immer sie schreit.
Chor: *Čīné lēnē,*
Steh auf geh,
[Kačálla Madáṅgelma.
[Kriegshauptmann Madángelma!

10. Kriegshauptmann, steig ab im [Schatten.
Die Herren vom Hof, sie alle
holen sich Sklaven zusammen.
Die Diener auch und die Jäger auch,
ein jeder bringt einen Sklaven.
Die Weiber und die Kinder,
sie schreien allzumal.
Chor: Steh auf, zieh ab, Kriegs-[hauptmann!

11. Abā Madu-bé ū ma
Vater des Madu, ich
[algéitama
[der Flötenspieler
Kačálla méigu činá.
Kriegshauptmann 10 gab.
Kačálla čīné bai
Kriegshauptmann steh auf steig'
man!
[wohlan!
Kačálla čīží žibắna.
Kriegshauptmann stand auf stieg auf.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

11. Madus Vater, dem Flötenspieler.
mir gab der Hauptmann zehn.
Kriegshauptmann, wohlauf, zu Roß!
Der Hauptmann stand auf, stieg auf.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-[ma!

12. Lētū badiží, dažî;
Gehn er begann, es ist aus;
ísē fắtu-ro.
wir kommen Haus zu.

12. Den Abmarsch begann er; genug.
wir zogen nun nach Hause.

10. *Kaḷía* (B. *kária*, K. *kálīa*) männlicher Sklave (*kir* Sklavin): *Dual kaḷiḗi*, Plur. *kaḷiwắ*, *kaḷunắ*, *kaḷiyōí*. — Ich sammle B. *samgin*, K. *tsamgin*, 3. Pers. Sing. *tsaptšin*; auch dies Wort wird arabischen Ursprungs sein.

Kaleǫ́ tugu-nžú-ṅ, yaṅgḗ tugu-nžú-n
Tobe Leib sein an, Hose Leib sein an
fur žibai tí-n u-ro sámma
Pferd er bestieg das an mir alles
[*čína.*
[er gab.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

Das Kleid von seinem Leibe,
die Hose von seinem Leibe,
das Roß, das er geritten,
das gab er alles mir.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

13. Kaliwā̀ čukotína ti sámma
Sklaven er brachte die alle
čabčína mairí-ro čā̀tin;
er sammelte Königshof zu er führt;
čā̀tína ti, šēko čurúna,
er führte da, der Scheich er sah,
gulžína: ušē-nḗm ušewā̀,
er sprach: Wohl dein, Wohl (plur.),
kaliwā̀-ni ní-gei bā̀go.
Sklaven mein dir gleich nicht.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma*
Kačálla timbí teleǫ́žin!
Kriegshauptmann Magen durchbohrt!

13. Die Sklaven, die er führte,
er scharte sie all' zusammen,
zum Königshof sie zu bringen,
und als er sie hingebracht,
da sah der Scheich sie an
und sprach: Heil dir, viel Heil!
Hab' keinen Sklaven wie dich!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!
Der Hauptmann durchbohrt den Wanst!

14. Šēko gulžína: Lēnḗ humeǫ́s
Scheich er sprach: Geh $^1/_5$
[*dḗ!*
[mache!
Lēží humeǫ́s čedí.
Er ging $^1/_5$ er machte.
Kam kalía mēgū́a ti īndi gōžin.
Mensch Sklave 10 mit der 2 er nimmt.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

14. Der Scheich sprach:
Geh und fünftle!
Er ging und fünftelte.
Hat jemand zehn Sklaven, so nimmt
[er zwei.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

15. Kam findi-wa tí dēgú
Mensch 20 mit der 4
[*gōžín.*
[er nimmt.

15. Wer 20 hat, dem nimmt er vier.

12. Zu *ṅ* vgl. Lied IV 9. Pleonastisch steht das *n* hinter *žibai tí-n*.

13. Der *šēko* ist der alte Scheich Omar, an dessen Hofe Rohlfs und Nachtigal weilten.

14. *Humeǫ́s* = $^1/_5$. dem Arabischen entlehnt. Den fünften Teil der Kriegsbeute, besonders von Sklaven, hat der Kriegshauptmann für den Fürsten zu erheben.

Kačálla, yisamnḗ sandí-ro!
Kriegshauptmann, zähle ihnen!
Kam fígua ti ugṹ gōžín —
Mensch 50 mit der 5 er nimmt —
Kačálla, indú kam gō!
Kriegshauptmann, welch Mensch bist!
Kam fitḗsku-wa ti wuskú gōžín,
Mensch 80 mit der 8 er nimmt,
Kam mīa-wa findi gṍžin.
Mensch 100 mit 20 er nimmt.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

Kriegshauptmann, zähle sie ihnen zu!
Er nimmt auch fünf, wo man 50 be-
[sitzt —
Kriegshauptmann, wer ist wohl wie du!
Und acht, wenn einer 80 hat,
doch auch 20, wem 100 gehören.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

16. Kamuā́ čarúna ší-ga,
Frauen sie sahen ihn,
wulwṹli čḗsakin,
Freudegeschrei sie setzen,
gulžána: arḗ kōné!
sie sprachen: komm gehe vorbei!
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

16. Es sahen ihn die Frauen,
und riefen mit Freudengeschrei:
Komm, zieh an uns vorüber!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

17. Dakári čērí,
Teilung er endete,
kuma-nžḗ-ro gulží.
Herrn seinem er sagte.
Kuma-nžú gulží: Lēnḗ fātṓ-n.
Herr sein er sagte: Geh Haus nach.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

17. Er vollbrachte die Teilung
und sagt's seinem Herrn.
Sein Herr sprach: Geh nach Hause.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

18. Číží fur-nžú žebā́na,
Er stand auf Pferd sein er bestieg,
fāto-ro lēží.
Haus zu er ging.
Tatuā-waé
Kinder und so viel auch,
[*kāmuā́-waé*
[Frauen und so viel auch

18. Auf stand er, bestieg sein Roß
und zog des Wegs nach Hause.
Die Kinder, die Weiber, sie riefen all':
Gott mehre deine Tage.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

15. *Yisamnḗ* ist dem Arabischen (*ḥasab*) entlehnt. — Hier wird der Kriegshauptmann bewundert, weil kein anderer es ungestraft wagen dürfte, so willkürlich und zum Schaden seines Herrn zu verfahren.

16. Vgl. K. *wúlwulṅgin* = *wúlwuli yākḗskin* (3. plur. *tsasákin*). Es ist das von Zungenschlag begleitete Freudengeschrei der Frauen (H. *gṹḍa*).

gulžą́na: Alla kāfū-nęm čirgą̄!
sie sprachen: Gott Tag dein mehre!
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

19. Kuma-nžú žibažī
Herr sein er schickte
kirwą̄ fīgu-n, kaḷiwą̄ fīgu-n,
Sklavinnen 50 und Sklaven 50 und
fēwa fīgu-n, fur fítusku-n, kṓro
Kühe 50 und, Pferd 80 und, Esel
[*findi-n.*
[20 und.
Kuma-nžú gulžína:
Herr sein er sprach:
Kačálla, gōnē at man!
Kriegshauptmann, nimm dies nur!
Chor: *Kačálla Madáṅgēlma!*

19. Da sandte ihm sein Herr
an Sklavinnen 50, an Sklaven 50,
50 Kühe, 80 Pferde, 20 Esel.
Und dazu sprach sein Herr:
Kriegshauptmann, nimm es nur hin!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

20. Kačálla, indú tāta!
Kriegshauptmann, welch Kind!
Kačálla kaki-nžu dakarčī:
Kriegshauptmann Besitz sein verteilte:
U algéitama ti mēgu čína,
Ich Flötenspieler der 10 er gab,
gaṅgą̄ma-nžú mēgu čína,
Trommler sein 10 er gab.
kakakīma-nžú mēgu čína.
Trompeter sein 10 er gab.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

20. Kriegshauptmann, wie kam
[deinesgleichen zur Welt!
Der Hauptmann verteilte das Seine,
gab mir, dem Flötenmann, zehn,
gab seinem Trommler zehn,
gab dem Trompeter zehn.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

21. Kamuą̄ fa-nžu-bē ti sandí
Frauen Hauses seines die sie
[*dēgú;*
[4:
induyaē ūgu ūgu čína.
jede 5 5 er gab.
Līman ši-ro salačín mēgu čīna.
Imam ihm er betet 10 er gab.
Kāmu limán-bē indi čīna.
Frau des Imam 2 er gab.
Chor: *Kačálla Madáṅgelma!*

21. Seines Hauses Frauen,
vier an der Zahl,
gab er jedweder fünf,
dem Imam, der vor ihm betet, zehn
und zwei der Gattin des Imam.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

19. Der Form *žibažī* entspräche bei K. *tsębą̄tšī* von *tsębą̄ṅgin* ich sende. — *At man* aus *ati man*, vgl. Strophe 1.

22. *Woledí fa-nžu-bē ti sandí*
Diener Hauses seines die sie
[*mēgú,*
[10.
induyaē indi indi čīna.
jeder 2 2 er gab.
Chor: *Kačálla Madáńgelma!*

22. Seines Hauses Dienern,
zehn an der Zahl,
ihnen gab er allen je zwei.
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

23. *Dakari čēri.*
Teilung er endete.
Kačálla, guburo degá, furdí!
Kriegshauptmann, lange lebe, Stier!
Chor: *Kačálla Madáńgelma!*

23. Er endete die Teilung.
Kriegshauptmann, lebe hoch, du Stier!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

24. *Alla wātumā-num čežō, furdí!*
Gott Hasser dein er töte, Stier!
Chor: *Kačálla Madáńgelma!*

24. Gott töte deinen Feind, du Stier!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

25. *Alla kafū-num čirgá, furdí!*
Gott Tag dein er mehre Stier!
Chor: *Kačálla Madáńgelma!*

25. Gott mehre deine Tage, du Stier!
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

26. *Alla kafū-num čirgá,*
Gott Tag dein er mehre,
[*sīdi!*
[mein Herr!
Šēku guležína:
Scheich er hat gesagt:
Kačallawā-waē
Kriegshauptleute und soviel auch,
[*kaḷiwā-waē,*
[Sklaven und so viel auch,
lēnē, kačálla, nī ma kura go.
geh, Kriegshauptmann, du groß bist.
Chor: *Kačálla Madáńgelma!*

26. Gott mehre deine Tage, o Herr!
Scheich Omar hat gesagt:
Soviel Hauptleute und Sklaven es gibt,
geh, du bist der größte Kriegsheld
Chor: Kriegshauptmann Madángel-
[ma!

22. Der *woledi* (aus dem Arabischen) ist im Gegensatz zum Sklaven *kaḷía* der nicht leibeigene Diener.

23. Zu *furdi* Stier vgl. Lied VI 17.

26. Zur Erklärung dieser und der folgenden Strophe schaltete der Gewährsmann prosaisch ein: *Dažī, na kuma-nžú-ro lēžína, godēžī, kuma-nžú-ro gulžína* = Genug davon, er ging zu seinem Herrn, dankte und sprach zu ihm. »Gott mehre usw.« wird ihm mithin als Anrede an Scheich Omar in den Mund gelegt.

27. *Čīžī, fāto-ro īsī.*
Er stand auf, Haus zu er kam.
Am bẹla ti induyaé
Leute Stadt die wer auch immer
[*īsín:*
[kommt:
Bárẹka, bárẹka, korṓ ma bárẹka!
Segen, Segen, wieder auch Segen!
Bárẹka kinžō-num-rṓ!
Segen Kommen deinem!
Barẹka lētṹ-num-rṓ!
Segen Gehn deinem!

27. Und er machte sich auf
und er kam nach Haus,
und die Leute der Stadt, sie kamen all':
Heil, Heil und abermals Heil!
Gesegnet sei dein Kommen,
gesegnet sei dein Gehn!

27. Rückkehr vom Dankbesuch bei Hofe. — *Korṓ* = K. *kúrū* wieder.

VIII.

Preislied auf Lāmīnu, einen Enkel Scheich Omars,

gesungen von seinem Flötenspieler.

Ati ti áiga Lāminu-be[1].
Dies ist ein Lied auf Laminu[1].

1. *Abā-na Lamīnu,*
Vater unser Laminu,
[*masu-dūnia,*
[Herren der Welt,
dūnia fandímī sai lắhira!
Welt du erwarbst außer Jenseits.

1. Du Vater Laminu
hast über die Welt
bis hin zum Jenseits
zum Herrn dich bestellt.

2. *Kṓkanawā Bọrnṓ-bē ši-gei*
Hofherrn von Bornu ihm gleich
[*bāgo.*
[nicht.
abā Abdu-bē, abā Abú Bokḗr.
Vater des Abdu, Vater des Abu Boker.

2. Es kommen die Hofherrn
im Bornureich
Abdus, Abu Bokers Vater nicht gleich.

1. Für *-ndē* unser hier das arab. *-na*. — Der dem H. entlehnte Plur. *majestaticus masu-dūnia* (Sing. *mai-dūnia*) ist dort stehendes Prädikat für ein Glied des Herrscherhauses, da laut Gewährsmann die ganze Familie einbegriffen ist.

2. Zu *kōkanawā* vgl. Bemerkung zur Überschrift von Lied VII.

[1] Laminu hieß der Vater Scheich Omars und Begründer der Dynastie zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Der Held dieses Liedes, Sohn Abu Bekrs, ist mithin nach seinem Urgroßvater genannt.

3. Kaḷ̣kálno
Steht in Reih' und Glied
dāngo gila-ro!
steht still gut!
Kōkanāwā šī ma kúra-nža go.
Hofherren er großer ihr ist.

3. Richtet euch!
Stillgestanden, Heer!
Von den hohen Herrn
ist der höchste er!

4. Dūnia čufandī sai lāhira.
Welt er erwarb außer Jenseits.
Lēnḗ kiręgu, abā Fātuma!
Geh Krieg, Vater Fatma.

4. Bis hin zum Jenseits
gewann er die Welt.
Vater der Fatma,
zieh ins Feld!

5. Sēku kuma-nḛ́m šī mā
Scheich Herr dein er
[*gubžína:*
[hat gesagt:
Kačágawāḗ bundúgawāḗ
Lanzen wie auch Flinten wie auch
[*rīžin bāgo.*
[er fürchtet nicht.

5. Der Scheich sein Herr
hat selber gesagt,
daß er nimmer vor Lanzen
und Flinten zagt.

3. *Kaḷ̣kálno* poetisch verkürzte 2. Pers. Plur. Imperativ (für *kaḷ̣kalnágo*) von *kalkalniskin* = H. *daidaita* gleichmäßig, ordentlich machen. Der Ruf ist natürlich an die Mannschaft gerichtet.

5. Über die Zusammenziehung des verallgemeinernden *yaē* mit einem vorhergehenden *a* vgl. Lied VII 7.

IX.

Preislied auf den jungen Hamādu in Brsali,

gesungen vom Trommler des Orts (vgl. Lied I).

Ati ti aiga Hamādu-bē.
Dies da Lied des Hamadu.

Dies ist ein Lied auf Hamadu.

1. Tātuā́ ye čaragína,
Kinder sie liebten
amurā́ ye čaragína
Leute große sie liebten
tā́ta zéiro.
Kind Jüngling.

1. Die Jungen, sie lieben,
die Alten, sie lieben
den jungen Mann.

1. Das Präteritum steht hier im Sinne des zu allen Zeiten Gültigen wie das Perfektum in Lied II 6.

2. *Tatuā́ kaṅgúle-wa:*
Knaben Furcht mit:
kaṅgo gą́lęgo!
Wunde ist besser.
Ago náṅgua:
Sache schimpflich,
kárę̥ma gą́lę̥go!
Tod ist besser.
Yā wasíḷi-ni!
Weißer mein!

2. Flüchtende Knaben —
besser die Wunde!
Schmach und Schande —
besser der Tod!
Mein weißer Mann!

2. Vgl. K. *kāṅgulei* Furcht. K. *ṅgálgō* (vermutlich aus *ṅgę́la go* es ist gut), B. *ṅgélkō* = es ist besser. — Zu *Wasiḷi* vgl. Lied VI 6. Das Lied mit seiner hierin gipfelnden Schmeichelei soll dem Sänger einen Mariatheresientaler eingetragen haben.

X.

Lied auf einen reisenden Kaufherrn,

gesungen von dem die Karawane begleitenden Trommler.

Ati ti áiga žā́ži-bē.
Dies da Lied des Kaufherrn.

Dies ist ein Lied auf einen Kauf-
[herrn.

1. *Zā́ži madúgu, kumā*
Kaufherr Führer Herr
[*lētú-bē,*
[des Gehens,
lamnḗ lēnḗ,
lade auf geh,
lēnē Kano, lēnē Zauzau.
geh Kano, geh Zauzau.

1. Du Kaufherr, Karawanenhaupt,
pack auf, zieh ab,
nach Kano zieh, nach Sausau.

2. *Nī ma žā́ži-ndē go;*
Du Kaufherr unser bist,
kute bíri, kute tikíra!
bringe Brei, bringe Kloß!

2. Du bist ja unser Handelsherr!
Nun schaffe Brei und Hirsekloß!

1. Zu *žāži* vgl. Lied IV 27. — *Madúgu* Karawanenführer ist dem H. entlehnt und wird dann auf Kanuri wiedergegeben. — Zu *Kano* und *Zauzau* vgl. Lied VI 15.

2. *Bíri* ist der im H. *tūo* genannte Mehlbrei (vgl. Staudinger, Im Herzen der Haussaländer, S. 627); *tikíra,* K. *tę́gęra* in Tunis *tíkra* genannt, auf H. *fuṛá,* ist ein Hirsekloß, der in, Wasser aufgelöst, ein wohlschmeckendes Getränk liefert. Nach Mischlich Mehlteig in Wasser gekocht, dann getrocknet, gestampft und zu Klößen geformt, die man meist wieder in Milch auflöst. *Biri* wird aus *Gafíḷi* = *Sorglum vulgare, tikíra* aus der feineren Hirseart *argim* bereitet (vgl. Lied XX 9).

3. Nī ma kumā́-ni go.
Du Herr unser bist.
Nábtu gílā gẹ́ní.
Sitzen gut ist nicht.

3. Du bist mein Herr. Wohlan!
Stillsitzen ist nicht gut.

XI.

Wechselgesang zwischen einem fremden jungen Mann und einem einheimischen Mädchen, um das er wirbt.

Wir haben hier wie in Lied XII und XIII, da das Duett mit verteilten Rollen erfunden und vorgetragen ward, ein Melodram in nuce; in dem vorliegenden sind sogar noch weitere Personen beteiligt (s. unten Strophe 10 und 13).

Ati ti zancé tāta lagā́-bē;
Dies da Rede Knabe eines gewissen;
bẹ́la-nde-n isína, fēro
Stadt unsre nach er kam, Mädchen
laga ćurúna ćẹ́ragína.
ein gewisses er sah er liebte.

Dies ist das Gespräch eines Jünglings, der in unsre Stadt kam, ein Mädchen sah und es liebgewann.

1. Tāta gulžína:
Fēro mā́, lēné bẹ́la-ndé-ro!
Mädchen geh Stadt unserer zu!

1. Jüngling:
O Mägdlein, zieh nach unsrer [Stadt!

2. Fēro gulžína:
Lẹ́skia mā́, afi šímin
Wenn ich gehe, was du gibst [*ú-ro?*
[mir?

2. Mädchen:
Und zög' ich hin, was gibst du [mir?

3. Tāta mā gulžína:
Lēnímia mā́, fēwā́-ni
Wenn du gehst, Kühe mein [*kakẹ́-nẹm.*
[Besitz dein.

3. Jüngling:
Und tust du's, ist mein Rindvieh [dein.

4. Fēro mā gulžína:
Afi báskin lẹ́skin?
Was besteige ich, daß ich gehe?

4. Mädchen:
Und worauf reite ich dahin?

5. Tāta mā gulžī́:
Kōrọ-n-yaē lēné
Esel auf welchem auch geh [*bẹ́la-ndé-ro.*
[Stadt unserer zu.

5. Jüngling:
Zieh hin auf welchem Esel du [willst.

1. Zu *ma* in der Anrede s. Einleitung (zur Syntax).

6. *Fēro mā gulžī:*
Náŋgu dé, koro báskin
Scham tue, Esel ich besteige
[*bā́go.*
[nicht.

6. Mädchen:
Schäm' dich, zu Esel reit' ich nie.

7. *Tāta mā gulžī:*
Fur bai-yaé
Pferd besteige welches auch,
[*lēné bẹla-ndé-ro.*
[geh Stadt unsrer zu.

7. Jüngling:
Zieh hin, auf welchem Pferd du
[willst.

8. *Fēro mā gulžī:*
Ati tī báskin, nī má
Dies da ich besteig, du auch
[*ti nōnúmma·*
[wußtest.

8. Mädchen:
Zu Roß nur reit' ich, du weißt
[es wohl.

9. *Tāta mā gulžī:*
Lēnímia mā́, kiruā́-ni
Wenn du gehst, Sklavinnen mein
[*kakẹ́-nẹm.*
[Besitz dein.

9. Jüngling:
Und kommst du, sind meine
[Sklavinnen dein.

10. *Am bẹla yē sandi ti gulžą́na:*
Badé fanímmī,
Daß (nicht) du hörst nicht,
zančą́-nžu katúgu.
Rede sein Lüge.

10. Da sprachen Leute der Stadt:
Hör' nicht darauf,
sein Wort ist falsch.

11. *Tāta ma gulžī:*
Nī ti lēné, afi rī́nimin ú-ro?
Du geh, was fürchtest du mir?
Lēnímia mā́, rō-ni
Wenn du gehst, Leben mein
[*ti-aé yískin.*
[das was auch ich gebe.

11. Jüngling:
Geh nur, was scheust du dich
[vor mir?
Kommst du, ist all mein Leben
[dein!

6. Der Esel ist in Bornu als Reittier für jeden, der etwas auf sich hält, verpönt.

8. Zu *nōnúmma* vgl. Lied IX 1. Ebenso steht im H. immer das gleichbedeutende *kā-sani* (Präteritumform im Sinne der Gegenwart).

11. Statt *yiskin* auch *žískin* (mit dem Rest des personalen Objektspräfixes, vgl. Einleitung).

12. Fēro ma gulžī:
Iya-ní kwalé lēnískin
Mutter mein, laß daß ich gehe
[na-nžé̤-ro!
[Ort sein zu.

12. Mädchen:
O Mutter, laß mich zu ihm ziehn!

13. Iya tí gulžī:
Lēnim bāgo ši-ro.
Du gehst nicht ihm zu.

13. Die Mutter:
Du gehst mir nicht zu ihm!

14. Fēro tí gulžī:
Wanúmia-yaé
Wenn du nicht willst wie
lēnískin na-nžé̤-ro!
auch ich gehe Ort sein zu!

14. Mädchen:
So streng du's verbietest,
ich gehe zu ihm!

[Abā ti fanžī, isī, fēro
Vater der es hörte, kam, Mädchen
ti-ga bátčin.]
das er schlägt.

[Der Vater hat es gehört, ist gekommen und schlägt das Mädchen.]

15. Fēro ma gulžī:
Yayó, abā̆-ni, kwalé,
O weh, Vater mein, laß,
[le̤skin bā̆go!
[ich gehe nicht.

15. Mädchen:
Weh, Vater, laß ab! Ich gehe nicht.

[Tāta ti fanžína, dažī,
Knabe der es hörte, es ist aus,
fā̆to-nžu lēžína]
Haus sein er ging.

[Der Jüngling hörte es und kehrte schließlich heim.]

XII.

Wechselgesang zwischen einem Liebe heischenden Mädchen und einem Jüngling, der sie anfangs ablehnt, aber durch Zauber umgestimmt wird.

Ati tī zančé fēro Midikú-bē,
Dies da Rede Tochter des Midiku
zeiro čeragína, zeiro ši-ga
Jüngling sie liebte, Jüngling sie er
wāžína.
nicht wollte.

Dies ist das Gespräch der Tochter des Miduku[1]; sie liebte einen Jüngling, der Jüngling aber mochte sie nicht leiden.

1. Fēro:
Afi dískin
Was ich tue
zeiro fandískin?
Jüngling ich bekomme?

1. Mädchen:
Wie fang' ich's nur an,
daß ich kriege den Mann?

[1] Vgl. diesen beliebten Namen schon Lied III 6, VI 1.

2. *Zeiro:*
Afi dīmin-yaé
Was du tust auch immer,
u-ka fándim bą̄go.
mich du bekommst nicht.
Ni-ka wǫ́skina,
Dich ich will nicht,
ni-ka wǫ́skina.
dich ich will nicht.

2. Jüngling:
Wie du's auch anfängst,
mich kriegst du nicht.
Ich mag dich nicht,
ich mag dich nicht.

3. *Fēro:*
Iya-ni, zanḗ-ni kutḗ,
Mutter mein, Tuch mein bringe,
[*sunó-ni kutḗ!*
[Schuh mein bringe!
Mātṹ ragumą̄́-ni-bē
Suchen Liebhaber meines
[*lę́skin.*
[ich gehe.

3. Mädchen:
Mutter, bringe mir Tuch und
[Schuh,
ich will meinen Liebsten suchen
[gehn.

4. *Lēžína na-nžu, fēro tí gulžina:*
Abą̄́-nę̨m-gei,
Vater deinem gleich,
[*iyą̄́-nę̨m-gei*
[Mutter deiner gleich
gōnḗ u-ka, ya maina!
nimm mich, o Vornehmer!

4. Sie ging zu ihm und sprach:
Nach deiner Eltern Willen
nimm mich, du Edelmann!

5. *Zeiro:*
Fēro ma kánadi gōnḗ,
Mädchen, Geduld nimm,
zančḗ-nę̨m gāfo sumo-ni-bē
Rede dein Rücken Ohr meines
[*kṓ-žin*
[geht vorbei.

5. Jüngling:
Mägdlein, fasse dich in Geduld,
dein Wort geht mir am Ohr
[vorbei.

[*Dāží, fēro ma*
Es ist aus, Mädchen
girgažína, kurgún mātą́[1]
wurde zornig, Mittel suchen

[Da ward das Mädchen zornig, ging
auf die Suche nach einem Mittel,
fand es, und brachte es ihm bei.]

1. und 2. sind offenbar als Selbstgespräche aufzufassen, erst 4. und 5. als Dialog. — In *Wǫ́skina* aus *wāniskina* (vgl. Einleitung) ist der Stammvokal durch das *w* gefärbt.

3. Zu *zanḗ* vgl. Lied III 9.

[1] *Kurgún mātą́* (2. Infinitivform) setzt Gewährsmann = *matṹ* (1. Infinitivform) *kurgún-bē* (vgl. oben Strophe 3).

lēžína, čufandína čukotina
sie ging, sie erhielt sie brachte
ši-ro.]
ihm.

6. *Zeiro:*
Lalē, lalē, fēro ma,
Willkommen, Mädchen
yǫgafú-bē īsǫm?
Gegend welche von kommst?

6. Jüngling:
Willkommen, Mägdlein,
wo kommst du her?

7. *Fēro:*
Bǫla-ndé-bē kádiskō.
Stadt unser von ich kam.

7. Mädchen:
Von unsrem Orte komm ich her.

8. *Zeiro:*
Aré, aré, nanmé!
Komm, komm, sitze!
Ferō má, aré, ni-ka
Mädchen komm, dich
[*gǫ́skin.*
[ich nehme.

8. Jüngling:
Komm her und laß dich nieder!
Komm, Maid, ich will dich
[frei'n!

9. *Fēro:*
Kam ši-ga wānúmma
Mensch ihn du nicht wolltest
[*burgǫ́-n*
[Anfang in
afí ši-ro dímin?
was ihm du tust?

9. Mädchen:
Wen du zuvor verschmähtest,
was willst du jetzt mit ihm?

10. *Zeiro:*
Kwalé mana átǫ-ga,
Laß Wort dieses,
afí ni-ro yískin?
was dir ich gebe?

10. Jüngling:
Laß ab von solcher Rede!
Was soll ich dir denn geben?

6. *Yégga* oder *yǫ́ga* (= H. *wǫze* Seite, Richtung) ist hier mit *afi* welch zusammengezogen, und letzteres hat unter dem Einfluß der folgenden Artikulationsstellung sein *i* in *u* verwandelt.

7. Zu *bǫla Ort* vgl. Lied V 1. — *Kádiskō* ist wie bei K. der ganz anomale Aorist zu *ísskin* (K. *ískin*) ich komme.

9. Hier steht der Partizipialmodus unterordnend wie bei K., jedoch wohl nur, weil *ti* in poetischer Lizenz ausgelassen ist.

11. Fēro:
Fē mēgú u-ro šímin.
Kuh 10 mir du gibst.
[*Fē mēgu čina, nikažina*[1] *si-ga.*
Kuh 10 er gab, er heiratete sie.
Dāží, am labaržéi.]
Es ist aus, Leute berichten.

11. Mädchen:
Zehn Kühe gibst du mir!
[Er gab zehn Kühe und heiratete sie.
Wenigstens erzählt man sich's.]

11. Zehn Kühe ist ein ungewöhnlich hoher Preis.

XIII.

Zwiegesang eines Kranken mit seiner Geliebten.

Ati ti aiga fērua
Dies da Lied Mädchen und
zeirǫ-nžuá.
Bursch sein und.

Dies ist ein Lied eines Mädchens und ihres Geliebten.

1. Kōa:
Arē nā́ atę bā, yā
Komm Ort diesen doch,
[*kánna-ni!*
[Schwester mein.

1. Mann:
O komm doch her, mein
[Schwesterlein!

2. Fēro:
Issękína, yāyā-ni!
Ich kam, Bruder mein.
Issękína, yā máina-ni!
Ich kam, Vornehmer mein!

2. Mädchen:
Ich bin gekommen, mein Bruder,
ich bin gekommen, mein Edel-
[mann.

3. Kōa:
Issęmía, yā fēro mā,
Wenn du kamst, Mädchen,
issęmía, namnḗ nā-ni.
wenn du kamst, sitze Ort mein!

3. Mann:
Und bist du gekommen, Mägd-
[lein'
und bist du gekommen, nimm
[Platz bei mir!

1. Zu *bā* vgl. K. Gr. § 240. wo *bē* als verstärkender Zusatz zum Imperativ angegeben ist. — Zu *kánna*, dem in Strophe 2 ff. in entsprechendem Sinne *yāya* (älterer Bruder, ältere Schwester) gegenübersteht, vgl. Lied III 2 und 3.

[1] *Niya* oder *nika* für Heirat, Ehe ist eine seltsame Entlehnung aus dem Arabischen.

4. *Fēro:*
Darā-bē-n, yāya-ni,
Woher an, Bruder mein,
darā-bē-n ċęrindíṅ go?
woher an es schmerzt ist?

4. Mädchen:
An welcher Stelle, mein Bruder,
an welcher Stelle tut's weh?

5. *Kōa:*
Nā́ atę mā́, fēro mā,
Ort dieser Mädchen
nā́ atę mā́ ċęrindíṅ go.
Ort dieser es schmerzt ist.

5. Mann:
An dieser Stelle, Mägdlein.
an dieser tut es weh.

6. *Fēro:*
Lę́skia mā́, yāya-ni,
Wenn ich gehe Bruder mein
lę́skia mā́, ni-ka
wenn ich gehe, dich
[*tanniskin.*
[ich denke.

6. Mädchen:
Auch wenn ich fort bin, mein
[Bruder,
auch ferne gedenk' ich dein!

7. *Kōa:*
U ti kumbó rúskia mā,
Ich Speise wenn ich sehe
buskim bā́go, sai ni-ka
ich esse nicht, nur dich
[*tanniskin.*
[ich denke.

7. Mann:
Und ich, seh ich Speise vor mir,
mag nicht essen, gedenke nur
[dein!

8. *Fēro:*
Ni-ka rúskia mā,
Dich wenn ich sehe,
[*yāya-ni,*
[Bruder mein

8. Mädchen:
Wenn ich dich sehe, mein
[Bruder,
dann ist mein Sehnen erfüllt.

4. *Go* ist das K. Gr. § 280 erwähnte Prädikatssuffix (hier pleonastisch) oder das § 298 genannte *ṅgo* sieh (die vielleicht im Grunde identisch sind).

8. *Salatí* enthält dasselbe Lehnwort wie Lied VII 9 *asalačin* (arab. *ḥaṣṣal*); es scheint in Verbindung mit *marādi* wie dort eine geläufige Wendung. Das *tī* ist hier die Endung der 3. Pers. Sing. Perf. der schwachen Reflexivkonjugation, das *ko* wohl gleich dem *go* in Strophe 4. Statt *asalačin*, das soeben zitiert wurde, müßte laut der in der Einleitung gegebenen Regel *asalažin* erwartet werden; vermutlich wird *asala* noch derart als Fremdwort empfunden, daß das Hilfsverb sich weniger eng mit ihm verknüpft.

ni-ka rúskia ma,
dich wenn ich sehe,
marâdi-ni salatí ko.
Verlangen mein sich erfüllte ist.

9. *Kōa:*
Ruskúna mā fēroā gubu,
Ich sah Mädchen viel,
ruskuna mā nī-gei bāgo.
ich sah dir gleich nicht.

9. Mann:
Wohl sah ich der Mädchen viele,
sah keine, die dir glich.

10. *Fēro:*
Kaṅ rō-ní indí kua,
Wenn Leben, mein 2 ,
[*yāya-ni,*
[Bruder mein
kaṅ rō-ní indí kua,
wenn Leben mein 2 ,
[*tílo ŝískin.*
[eins dir ich gebe.
Nūmia mā, yāya-ni,
Wenn du stirbst, Bruder mein,
nūmia mā, dāŝí,
wenn du stirbst, es ist aus,
[*dūnia bāgo.*
[Welt nicht.

10. Mädchen:
Hätt' ich zwei Leben, mein
[Bruder,
hätt' ich zwei, ich gäbe dir eins!
Und stürbest du, mein Bruder,
mein Leben wäre dahin.

11. *Kōa:*
Kanadí gōnē, fērō mā!
Geduld nimm, Mädchen!
U tę ga dáži, bāgo.
Mich es ist aus, nichts.

11. Mann:
Trag es geduldig, Mägdlein,
mit mir ist es aus, vorbei!

10. Auch zu *kua* vgl. Lied VII 9. Ob *kaṅ* als eine Variante des K. Gr. § 318 als Einleitung eines Bedingungssatzes genannten *tšā* angesehen werden kann, ist mir zweifelhaft. eher wohl als Entlehnung von *kaṅ* (für *kadán* wenn) aus dem H. Zu *ŝiskin* vgl. Lied XI 11 *yiskin.*

11. *Kanadí* geht wohl zurück auf arab. *qanata* demütig sein. — Zu *ga* vgl. Einleitung (zur Syntax).

XIV.

Klage einer Sklavin um ihren in die Fremde verkauften Mitsklaven, den schönen Mamadu (bei der Arbeit gesungen).

Er war, nachdem er von Haido, seinem Herrn, jede Gunst erfahren hatte, durch den Stadtklatsch eines sträflichen Verkehrs mit dessen Frau bezichtigt und in Ketten fortgeführt worden.

Ati tī aiga Mamadú-bē, kaḷía laga. Dies ist ein Lied auf Mamadu, einen
Dies da Lied Mamadus, Sklaven eines. [Sklaven.

1. Yayō dūnia, dūnia dāra!
Wehe Welt, Welt Wechsel!
Mamadū́-ni!
Mohammed mein!

1. Weh über die Welt,
den Wandel der Welt,
mein Mamadu!

2. Mamadú lēžína,
Mohammed ist gegangen
dūnia-m̀ bā̀go.
Welt in nicht.
Mamadū́-ni!

2. Mamadu ging,
entschwand aus der Welt,
mein Mamadu!

3. Dagu kū́rē kúḷegu čakóma-bē
Hals ehedem Tobe des Anlegenden
kū ti-ga sā̀saḷi čab!
heut dies Kette schwer!
Mámadu tā̀ta Haidṓ-bē,
Mamadu Knabe des Haido,
Mamadū́-ni!

3. Der Nacken, der sonst
eine Tobe trug,
heut drücken ihn Ketten schwer!
Mamadu, Haidos Knabe!
Mein Mamadu!

1. *Dāra*, arabischen Ursprungs, wird in sprichwörtlichen Wendungen mit und für *dūnia* gebraucht; vgl. *dāre* in 7 und 23 meiner Haussalieder, wo es den Wechsel der irdischen Dinge ausdrücken soll.

3. Nacken, Hals bei B. *dábu*, *débu*, bei K. *dábū*, *dóbū*. — *Kū́rē* = B. *kūre* in alter Zeit, K. *kurḗ* vor langer Zeit. — Zu *čakóma*, Part Präs. zu *yākḗskin* ich lege an, vgl. Einl. (zur Formenbildung). Gewährsmann schreibt es mit *kk*, wozu seine Aussprache keinen Anlaß gibt. — Zu *čab* vgl. meine spezifischen Verstärkungsadverbien Jahrg. XI d. Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen; es entspricht einem H. *fel* oder *fal*.

4. Kam kū̆rē kiliši
Mensch ehedem Matte
bōžī lan
er hat geruht auf
kū ti-ga čidi-lan bōžī!
heut dies Erde auf hat geruht.
Mamadu, dūnia hali-nžú čidǐ!
Mamadu Welt Wesen ihr hat getan!
Mamadū̆-ni!

4. Er, der sich sonst
auf Polster gelegt,
heut liegt er auf bloßer Erde!
Die Welt hat ihre Weise bewährt!
Mein Mamadu!

5. Múskō kū̆rē lę́llē
Hand ehedem Henna
[*čakǫ́ma-bē*
[des Auflegenden
kū ti-ga žíē čigę́rī.
heut dies Strick hat gebunden.
Yāyō dūnia, dūnia dā̆ra!
Wehe Welt, Welt Wechsel!
Mamadū̆-ni!

5. Die Hand, die sich sonst
mit Henna geschmückt,
nun hält sie ein Strick gebunden.
Weh über die Welt,
den Wandel der Welt!
Mein Mamadu!

6. Ši kū̆rē yę̄ngę́ čakǫ́ma-ḍē
Bein ehedem Hose des Anlegenden,
kū ti-ga maḷi ti-ga čę̄kí maré.
heut dies Fußeisen dies hat angelegt
Mamadu, dūnia hali-nžú
Mamadu Welt Charakter
[*čidi.*
[ihren hat getan.
Mamadū̆-ni!

6. Das Bein, das sich sonst
mit der Hose geziert,
trägt nun ein Fußeisen angeschnürt.
Die Welt hat ihre Weise vollführt!
Mein Mamadu!

7. Čī kū̆rē gǒro gírōma-bē,
Mund ehedem Guro des Kauenden

7. Der Mund, der sonst
sich an Guro gelabt,

4. *Kiliši* im H. Matte für Könige bei Audienzen, im Kanuri von erweiterter Bedeutung vgl. K. *kę́leseᵒ* Matratze; das Suff. *lan* ist hier in poetischer Lizenz davon getrennt.

5. Strick bei K. *tšē.* — Für *čigę́ri* hat K. anomal *tseᵒrgērī.*

6. K. *yā̆ngē* Hosen. — *Maḷi* = H. *máṛī* Fußeisen. — Für *čę̄kǐ*, das mein Gewährsmann mit *kk* schreibt (vgl. oben Strophe 3) hat K. *tsákī.* — *Maré* ist ein den Charakter des Perf. als Tempus der Vollendung verstärkender Zusatz, den ich bei K. und B. nicht finde. Es ist wohl zu zerlegen in *ma* und *rē*, vgl. unten Strophe 14 f.

7. Zu *čę̄b* s. oben Strophe 3 *čab*; zu *čímbeᵒlī* vgl. K. *yembúluskin* ich fülle an, 3. Pers. Sing., Perf. *tsumbúlī.*

kū ti-ga čídi čímbe̥lī če̱b.
heut dies Erde hat angefüllt schwer.
Mamadu, tāta Haidṓ-bē!
Mamadū́-ni!

nun ist er ganz voller Dreck!
O Mamadu, Haidos Knabe!
Mein Mamadu!

8. *Šim kū́rē samtíram*
Auge ehedem Antimon
[*čọ́koma-bē*
[des Auflegenden
ku ti-ga čídi čímbiḷī če̱b.
Yayō dūnia, dūnia dāra!
Mamadū́-ni!

8. Das Auge, des Rand
sich mit Kohol geschmückt,
nun ist es ganz voller Dreck!
Weh über die Welt,
den Wandel der Welt!
Mein Mamadu!

9. *Yayō, dūnia hali-nžú čidi!*
Weh Welt Charakter ihren hat getan.
Mamadū́-ni!

9. O weh, die Welt
hat gezeigt, wie sie ist!
Mein Mamadu!

10. *Feruā́ . tatčánia,*
Mädchen wenn sie denken,
be̥skē čadin bāgo.
Spiel sie tun nicht.
Mamadū́-ni!

10. Und denken's die Mädchen,
sie tanzen nicht mehr!
Mein Mamadu!

11. *Mamadú tannískia,*
Mamadu wenn ich denke,
kumbṓ diskin bāgo.
Essen ich tue nicht.
Mamadū́-ni!

11. Und denk' ich an Mamadu,
eß ich nicht mehr!
Mein Mamadu!

12. *Mamadú lēžína be̥la Ze̱ila-n*
Mamadu ging, Ort Zeila nach.
Mamadū́-ni!

12. Mamadu ging nach Seilaland!
Mein Mamadu!

8. *Samtíram* (nicht bei K. und B.) wörtlich Tochter des Reibens (*sámte̥* Inf. zu *sámgin* ich reibe). Es ist Antimon, Pulver zum Schwarzfärben der Lidränder. — Der Tonwechsel in *čọ́koma-bē* gegenüber dem obigen *čakọ́māb̄ē* zeigt den Einfluß des Versrhythmus, so auch die wechselnde Betonung von Mamadu.

12. Zeila ist nicht die Küstenstadt in Britisch-Somaliland. sondern der im mittleren Sudan übliche Name für Fessan. An ihn knüpften sich für die nordwärts ziehenden Sklavenkarawanen die schlimmsten Befürchtungen (vgl. die Klage einer Sklavin in Nr. 31 meiner Haussalieder).

13. Wasíḷi tatčúa,
Weißer wenn er denkt,
šíṭę ma čírin.
er auch er weint.
Mamadū́-ni!

13. Und denkt es der Weiße,
dann weint auch er!
Mein Mamadu!

14. Agō dūnia tí ma,
Sache Welt die auch,
sīdi, kanadi mā ré
mein Herr, Geduld auch
Mamadū́-ni!

14. In allen Dingen dieser Welt,
o Herr, da braucht es Geduld!
Mein Mamadu!

15. Mamadu lēžína
Mamadu ging
dūnia-m bāgo, lēží mā rē!
Welt in nicht, ist gegangen,
Mamadū́-ni!

15. Mamadu ging von hinnen,
entschwand aus der Welt, ist fort!
Mein Mamadu!

16. In gulískina: kwalé ši-ga,
Wenn ich sagte: laß ihn,
sīdī kwọltu wāžī,
mein Herr lassen hat gewollt nicht,
[*dāží!*
[es ist aus!
Lēžína na tṍṭę-n náša
Er ging Ort jenem nach Richtung
[*Zeila.*
[Seila.
Mamadū́-ni!

16. Und sagte ich: So laß ihn doch,
da wollte der Herr nicht,
und nun ist's aus!
Nach dorthin zog er, auf Seila zu!
Mein Mamadu!

17. Kánadī dískina,
Geduld ich tat,
yā aba sīdi!
o Vater mein Herr!
Mamadū́-ni!

17. Wohl war ich geduldig,
o mein Herr Vater!
Mein Mamadu!

13. Der Weiße ist Haido, der bisherige Herr des Mamadu, ein Araber.

14. Das *rē* dieser und der folgenden Strophe ist eine bei K. nicht erwähnte ausschließende Partikel. Vgl. oben Strophe 6.

16. *In* ist die arabische Konjunktion. — *Kwalē ši-ga* laß ihn, zielt nicht auf Freilassung, sondern will nur sagen: Verschone ihn. *Tṍṭę* bei K. *tūtę* aus *tu* (jenes) + *atę* (dies). *Náša* (nicht bei K. B.) soll synonym sein mit *yéya* Lied XII 6.

18. Kumbō mā tikērī,
Essen widersteht
aba sīdi!
Vater mein Herr!
Mamadŭ-ni!

18. Doch das Essen vergeht mir,
mein Herr Vater!
Mein Mamadu!

19. Kinčā mā tikērī,
Trinken widersteht,
aba sīdi!
Vater mein Herr!
Mamadŭ-ni!

19. Das Trinken vergeht mir,
mein Herr Vater!
Mein Mamadu!

20. Ago dūnia zaužína,
Ding Welt ward weh,
sīdi, kánadi mā rē.
mein Herr, Geduld auch.
Mumadŭ-ni!

20. Das ganze Leben ist vergällt!
O Herr, da heißt's geduldig sein!
Mein Mamadu!

21. Čĭ-nžú-n yamžína,
Mund sein an er ward trocken.
gŏro tę mā bắgo,
Guro die nicht.
Mamadŭ-ni!

21. Ihm dorrte der Gaumen,
die Guro fehlt!
Mein Mamadu!

22. Ši-nžú-n bulžína,
Fuß sein an er ward weiß,
lę́llē tę mā bāgo.
Henna die nicht.
Mamadŭ-ni!

22. Ihm bleichte der Fuß,
denn das Henna fehlt!
Mein Mamadu!

23. Yāyō, dūnia hali-nžú čidí!
Mamadŭ-ni!

23. O weh, die Welt
hat gezeigt, wie sie ist!
Mein Mamadu!

24. Dāžī lēzína Mamadu
Es ist aus, er ging Mamadu
[Zéila-n.
[nach Seila.
Mamadŭ-ni!

24. Es ist aus, nach Seila
ging Mamadu!
Mein Mamadu!

18. *Tikērī* lautet bei K. *tęgę́ri* »es ist zu schwer, widersteht« (= H. *yā-faskaṛē*) und wird auf eine zweite Reflexivbildung von *gēręskin* ich binde (neben dem in der eigentlichen Bedeutung gebrauchten *tęrgę́ręskin*) zurückgeführt.

20. Zu *zaužína* vgl. K. *tsǫu* Hitze, Schmerz, Heftigkeit, heiß, hart, schwer, schmerzlich, heftig.

25. *Nętū badiskia,*
Mahlen wenn ich anfange,
šíṭę ma rúskin.
ihn ich sehe.
Mamadū́-ni!

25. Beginn ich zu mahlen,
so seh ich nur ihn!
Mein Mamadu!

26. *In guliskina: kwalé ši-ga,*
Wenn ich sagte laß ihn,
sīdi kwo̱ltū́ažī́.
mein Herr lassen wollte nicht.
Zančē dūnia katúgu:
Gespräch Welt Lüge;
sūli kwo̱ltū́ažī́.
Mamadū́-ni!

26. Und wenn ich sagte
o laß ihn doch,
so wollte der Herr ihn nicht lassen.
Das Gerede der Welt
ist Lug und Trug!
Doch wollte der Herr ihn nicht lassen.
Mein Mamadu!

27. *Šī mā káḷia,*
Er auch Sklav,
ūṭę mā kír go!
ich auch Sklavin bin!
Mamadū́-ni!

27. Er ist ein Sklave,
und Sklavin bin ich!
Mein Mamadu!

28. *Kiruā́ čęrō bę́la*
Sklavinnen Bauch (der) Stadt
sandí mā čírei.
sie auch weinen.
Mamadū́-ni.

28. In der Stadt die Sklavinnen
weinen auch.
Mein Mamadu!

29. *Mamadū lēžína,*
Mamadu ging fort,
dū́nia dā́ra.
Welt Wechsel.
Mamadū́-ni!

29. Mamadu ging!
So wechselt die Welt!
Mein Mamadu!

30. *Kaḷiwā bę́la-bē*
Die Sklaven der Stadt
tatčána sandí mā čírei.
wenn sie dachten sie auch weinen.
Mamadū́-ni!

30. Und auch die Sklaven in der [Stadt,
gedenken sie sein, so weinen sie.
Mein Mamadu!

25. *Badiskia* ist zusammengezogen aus *badiniskia*, wie *lę́skia* (s. Lied XIII und Einleitung).

26. *kwo̱ltū́ažī* zusammengezogen aus *kwo̱ltū́ wāžī́*. — Das Gerede der Welt, d. h. das oben erwähnte Gerücht über das Verhältnis Mamadus mit seines Herrn Frau.

30. Zu *Kaḷiwā* als Plur. von *kaḷia* vgl. Lied VII, 10. Anm.

31. Mamadu tāta Haidō-bē!
Mamadū́-ni!

31. Mamadu, Knabe des Haido!
Mein Mamadu!

32. Yāyō, dūnia hali-nžú čidī́!
Mamadū́-ni!

32. O weh, die Welt
hat gezeigt, wie sie ist!
Mein Mamadu!

33. Kánadi dīmia
Geduld wenn du tust
afímā kōžin.
irgend etwas geht vorüber.
Mamadū́-ni!

33. Doch übt man Geduld.
so geht alles vorüber.
Mein Mamadu!

34. Kútu-wa kíči-wa
Übel und Angenehmes
sandí mā kṓžei.
sie auch gehen vorüber.
Mamadū́-ni!

34. Schlimmes wie Liebliches
geht vorüber.
Mein Mamadu.

35. Im lagā bū́min,
Tag einen du ißt,
im lagā bā́go.
Tag anderen nichts.
Mamadū́-ni!

35. Einen Tag ißt man,
am andern gibt's nichts.
Mein Mamadu!

36. Im lagā kuḷegw lūmin,
Tag einen Tobe du ziehst an.
im lagā kuḷegú tẹ̣ ma bā́go.
Tag andern Tobe die auch nicht.
Mamadū́-ni!

36. Einen Tag kleidet man sich,
am andern fehlt der Rock.
Mein Mamadu!

37. Yẹ̄ŋgḗ dinžína,
Hose verschließ,
kuḷegú tẹ̣ yē bāgo.
Tobe die auch nicht.
Mamadū́-ni!

37. Die Hose vertragen,
der Rock ist fort!
Mein Mamadu!

38. Sō ti-ga dískia,
Klage die wenn ich tue,
kargun-žu mā bāgo.
Mittel sein auch nicht.
Mamadū́-ni!

38. Erhübe ich Klage,
es hülfe zu nichts!
Mein Mamadu!

33. Dem *afímā* entspricht bei K. *ā́fisō* was auch immer; ebenso B. *ndūma* jeder = K. *ndúsō*.

37. *Dinžína* = B. *dín-zina* es ist alt geworden (von Kleidern). Auch K. *díngin* (3. Pers. Sing. *díntšin*) ich werde alt, lebe lange.

38. Das Schluß-*n* des Stammes von *kargun* Heil-, auch Zaubermittel fließt mit dem Anfangs-*n* des Possessivsuffix zusammen.

39. Búrẹgu dískia
Wehgeschrei wenn ich tue,
kargun-žu mā bāgo.
Mittel sein auch nicht.
Mamadū-ni!

39. Erhübe ich Wehgeschrei,
hülf es zu nichts.
Mein Mamadu!

40. Kánadi kōžína,
Geduld sie übertrifft.
yā aba sīdi.
o Vater mein Herr.
Mamadū-ni!

40. Geduld ist das beste,
o mein Herr Vater!
Mein Mamadu!

41. Yāyō dūnia dāra yaīma.
Wehe Welt Wechsel wandelbar.
Mamadū-ni!

41. Weh über die Welt,
die wandelbare!
Mein Mamadu!

42. Im lágā dígil bōnímin,
Tag einen Bett du ruhst,
im laga čidí-lan.
Tag andern Erde auf.
Mamadū-ni!

42. An einem Tage
liegt man im Bett,
am andern auf bloßer Erde!
Mein Mamadu!

39. Zu *búrẹgu* vgl. Lied II, 7. Anm.

40. *Kōžína* = K. *kōtsẹna* (Gr. § 197, 2) = H. *yáfi*; beide Sprachen haben diese Wendung stets im Prät. (als jederzeit gültig).

41. Zu *yaīma* vgl. Lied II 5.

42. K. *dígal* Bett.

XV.

Klage um Fātuma, die entschwundene Geliebte.

Áti tī aigā Fātúma-bē (bēgẹ́-nžu-bē).
Dies da Lied der Fatma (ihrer Klage).

Dies ist ein Lied auf Fatuma, d. h. der Klage um sie.

1. Aré kutē, kánna-ní,
Komm bringe, Schwester mein,
ya Fátuma, kárẹgu-ní!
o Fatuma, Herz mein.

1. Komm her zu mir, Schwesterlein,
o Fatuma, Herzchen mein!

1. *Kuté* bringe, sc. deine Liebe macht den Ruf *arē* komm zärtlicher. — Zu *kánna* Schwester, vgl. Lied III 2 und 3.

2. *Lēnískina ti Katábri*
Ich ging da nach Katabri
kamuā̆ mānískin,
Frauen ich suche,
nī-géi ti mā bāgo!
dir gleich da auch nichts.

2. Ging ich nach Katabri,
nach Weibern mich umzusehn,
wie du war keine!

3. *Lēnískina ti Bẹ̊lamri*
kamuā̆ wuīnískin,
Frauen ich schaue
nī-géi ti mā bā̆go.

3. Ging ich nach Belamri,
Weiber mir anzuschaun,
wie du war keine!

4. *Ya kánna-ní, ya kánna-ní,*
ya fēro bẹ̊lama Dumbū̆!
o Tochter Bürgermeister Dumbu.

4. O Schwester mein,
o Schwester mein,
Stadthauptmann Dumbus Töchterlein!

5. *Lēnískina dándal-lán*
Ich ging Platz auf
fēruā̆ wuīnískin,
Mädchen ich schaue,
čā̆ba-nžú yē bā̆go.
Ähnlichkeit ihr auch nichts.

5. Ich bin auf den Platz gegangen,
die Mädchen anzuschauen:
es war ihr keine gleich!

6. *Aré kutē, kánna-ní*
ya Fā̆tuma, yā̆ rō-ní!
o Fatma o Leben mein.

6. O komm zu mir, Schwesterlein,
o Fatma, o Leben mein!

7. *Ya īya, yā̆ babá,*
O Mutter, o Vater,
kanna-ní dāžī lēžína!
Schwester mein es ist aus ist gegangen!

7. O Mutter und o Vater,
mein Schwesterlein verschwand!

8. *Aré kutē, kánna-ní,*
yā Fā̆tuma, žámbi-ní!
o Fatma Hälfte mein!

8. Komm her zu mir, Schwesterlein,
o Fatma, du Hälfte mein!

2. *Ti* ist für *lēnískina* das Zeichen der Unterordnung, hier des Bedingungs-, sonst meist des Relativsatzes.

3. *Bẹ̊lamri* ist eine kleine Stadt in der Nachbarschaft von Brsali und Katabri. — Zu *wuīnískin* vgl. K. *wū̆ngin* ich sehe; B. schreibt *uṅgin* und leitet irrig *uṅgo* sieh davon her. Mein Gewährsmann schreibt *wīnískin*, spricht aber *wuīnískin* zum Unterschied von *wīnískin* ich drehe, das ich bei K. und B. nicht finde.

5. Zu *čā̆ba* vgl. Lied IV 9 Anm.

7. Über die Motive mancher Mädchen, allein in die Fremde zu ziehen s. Lied V Epilog.

8. Dem *žambi*, geschrieben *žanbi*, wird arab. *žanb* Seite zugrunde liegen.

9. Rō-ní tulur-géi-yaé!
Leben mein 7 gleich wenn auch
dēgu ni-ro žískin.
4 dir dir ich gebe.

9. Ja wäre mein Leben siebenfach,
ich würde vier dir geben!

10. Ya kánna-ní, fēruā
čero Brsali sammā
innerhalb Brsali alle
ní tę mā máiran-žá.
du da Prinzessin ihre.

10. Von den Mädchen, o Schwester-[lein,
in Brsali insgemein
kannst du nur Fürstin sein.

11. Ya šilō gidi wélwęltūma,
O Stern Ost blitzend,
gum-žú liféla-gei!
Stirn sein Silber gleich.

11. O Stern, im Osten blitzend,
mit silbergleicher Stirn!

12. Lēniskina na málum,
Ich ging Ort Lehrer,
guliskina málum-ga:
ich sprach Lehrer zu:
Málum, kitábu wuúnē,
Lehrer, Buch sieh nach,
Fātuma lēžína, ú-ka kwęlží.
Fatma ging, mich hat verlassen.

12. Ich bin zum Malum gegangen,
ich habe zum Malum gesagt:
Malum, sieh nach im Buche;
Fatma verließ mich, ist fort.

13. Málum kitábu wuíži,
Lehrer Buch hat nachgesehn,
gulžína: tāta má,
er sprach: Sohn
lēné, šigei-núm gōné;
geh Schuh dein nimm;
Fātúma lēžína Zauzau-lan.
Fatma ging Zauzau nach.

13. Der Malum sah nach im Buche
und sagte: Lieber Sohn,
geh hin und nimm deine Schuh:
nach Sausau ist Fatma gegangen.

9. Zu *žískin* vgl. Lied XI 8.

10. *Máiran-žá* aus *máiram-nžá.*

11. B. hat *tšelūgo* für Stern und weist auf *silkiu* im Logon sowie auf *silke*, *silge*, *sillage* in den diesem verwandten Kotoko-Dialekten hin. — *Wélwęltúma* ist aktives Partizip zu einer Reduplikationsform des Stammes, der bei B. in *ts-uélt-in* es blitzt vorliegt.

12. Über die Unübersetzbarkeit von *Málum* II. *Málemi* s. Anm. zu Lied I 5. — Zu *kitábu* s. unten Strophe 30 Anm.

14. Aré kutē, kánna-ní,
kintáko ášam kúromari!
Monat fasten schaulich.

14. Komm her zu mir, Schwesterlein
du Fastenmond, auf den alle sich freun!

15. Korō lēniskia Zauzau-lan,
Noch ich ging Zauzau nach,
Kāmuā kōriskí:
Frauen ich habe gefragt:
Fátuma rúiandō?
Fatma habt ihr nicht gesehn?
Gulžána: Fátuma
Sie sagten: Fatma
[*rúiandé.*
[wir haben nicht gesehn.

15. So bin ich nach Sausau ge-
[gangen,
habe die Frauen gefragt:
Habt ihr nicht Fatma gesehen?
Sie sagten: Wir sahen sie nicht.

16. Korō kargu-ní yē
Noch Herz mein auch
[*nabčíni,*
[ruhte nicht,
lēniskina dándal-lan,
ich ging Platz nach,
féruā kōriskí:
Mädchen ich habe gefragt.
Fátuma rúiandō?
Gulžána: Fátuma rúiandé.

16. Noch fand mein Herz keine
[Ruhe;
ich bin auf den Platz gegangen,
habe die Mädchen gefragt:
Habt ihr nicht Fatma gesehen?
Sie sagten: Wir sahen sie nicht.

17. Ya kánna-ní, ya kánna-ní,
dāžī fačígi kanna-ní!
es ist aus verloren ist Schwester mein.

17. O Schwesterlein, o Schwester-
[lein!
Dahin, verloren die Schwester mein!

18. Aré kutē, kánna-ní!
Bə́rgu dūnia-bē diskī.
Wehschrei der Welt ich habe gemacht.

18. Komm her zu mir, Schwesterlein!
Ich erhub aller Lande Klageschrein.

14. *Kuroma* gibt M. im H. durch *ša kalló* wieder. = trinke Schauen, also etwa: Gegenstand, auf den alles blickt. Es ist wohl mit dem adjektivbildenden Suffix *ri* von dem aktiven Partizipium von *ráskin* ich sehe abgeleitet, mithin wörtlich: schaulich.

15. Zu *korō* vgl. K. *kúrū* wieder, B. *kurū* noch nicht. M. übersetzt es ins H. mit *tokuná*. — Bei den Frauen fand die Umfrage an den Häusern statt, bei den Mädchen des Abends auf dem Platz. — *Rúiandē* stimmt mit K. (*ruíyendē*) fast überein; für *rúiandō* dagegen hat K. *rūwī*.

17. *Fačígi* lautet bei K. *pátsegī* von *pádgeskín* verirre mich, gehe verloren, einem nur in dieser Relativkonjugation belegten Zeitwort. B. *fátsiki* von *fatiskena*.

18. In bezug auf *bə́rgu*, *búrgu* (s. auch unten Strophe 22) wurde schon zu Lied II 7 ausgeführt, wie jede Nation und Gegend ihre eigene Form der Klage hat.

19. Sámmā dū́nia lípfe̥skī́!
Alle Welt ich gab acht
kā́bari-núm te̥ mā bā́go!
Nachricht dein da auch nichts.

19. Nun hab' ich alle Welt durch-
[späht!
Von dir gibt's nirgends Kunde!

20. In gulískina dī́de̥dḗ,
Wenn ich sagte didede,
nī́ gulḗ u-ro: nā́na yḗ!
du sage mir:

20. Wenn ich sage: Bist du da?
sprich du zu mir: Hier bin ich ja!

21. Agō dūnia-bē sammā
Ding der Welt alles
kúliskina nī́ naṅgā́!
ich wurde satt du wegen.

21. So viel die Welt an Gütern hat,
deinethalb hab' ich's alles satt!

22. Ya Fātuma, ya kánna-ní,
dāží, dūnia u-ro wāží.
Es ist aus, Welt mir hat getagt.
Búrgu dūnia-bē diskí
Wehschrei der Welt ich habe gemacht
sammā nī te̥ ma náṅga-rō.
alles dich da um-willen.

22. O Fatuma, mein Schwesterlein!
Es ist vorbei! Mir hat es getagt!
In aller Welt Art hab' ich geklagt —
alles um deinetwillen!

23. Korṓ čīnískina
Noch ich brach auf
[*girgaskī,*
[ich habe mich aufgeregt,
že̥be̱l Káno-bē táskī,
Weg von Kano ich habe gefaßt,
lētū́ kafú mēgú,
gehn Tag 10
ū lēnískina ím tilō.
ich ging Tag einen.

23. Noch macht ich mich auf in
[meiner Pein,
den Weg nach Kano schlug ich ein,
der wohl 10 Tage währen mag,
doch ich, ich ging ihn an einem Tag.

19. Vgl. K. *lifúskin* ich gebe acht. Mein Gewährsmann spricht hier eine deutliche Affrikata, die möglicherweise auf Doppel-*ṕ* zurückzuführen ist, wie vielleicht auch seine Schreibung des Stammes *yak* in Lied XIV auf tatsächlich ursprüngliche Doppelkonsonanz im Auslaut schließen läßt.

20. *Dī́de̥dḗ, nā́na yē* sind Tändellaute, anscheinend dem Verspeckspiel angehörig; vgl. englisch *bō-peep.*

22. *Dūnia wāží* = H. *gaṛí yā-wāye* es ist hell geworden. Vgl. K. *wā́ṅgin* ich erlebe den Morgen.

23. Für Weg, hier *že̥be̱l*, hat K. *tsábā, tsábal*, auch *díbal*, B. *díbel.*

24. Arĕ kutē, kánna-ni!
Yāyŏ, Fătuma, kárẹgu-ni!
Weh, Fatuma, Herz mein!

24. Komm her zu mir, Schwesterlein
ach Fatma, du Herzchen mein!

25. Rō-ni tilŏ-yaĕ,
Leben mein eins wenn auch
in nōniskina fandiskin,
wenn ich wüßte ich finde,
ši ni-ro yiskina, kánna-ní.
es dir ich gäbe, Schwester mein

25. Hab' ich auch nur ein Leben —
wüßt' ich, wo du zu finden,
dir, Schwester, würd' ich's geben!

26. Im bōniskina,
Wenn ich mich hinlege,
[*tanniskin.*
[ich denke,
in čīniskina, tanniskin.
wenn ich aufstehe, ich denke.

26. Leg' ich mich nieder, so sinne
[ich nach;
stehe ich auf, so sinne ich nach.

27. Gāgiskina čẹro bẹrní.
Ich ging hinein Bauch Stadt.
kamuă kōriskī, tātūă
Frauen ich habe gefragt, Kinder
[*kōriskī,*
[ich habe gefragt,
fēruă kōriskī,
Mädchen ich habe gefragt,
[*am bẹla kōriskī.*
[Leute Stadt ich habe gefragt.
Sámmā gulžą́na: Fātuma
Alle sie sagten: Fatuma
[*rúiendé.*
[wir sahen nicht!

27. Und als ich ging in die Haupt-
[stadt hinein,
da fragt' ich auf Frauen und Kinder
[ein,
da fragt' ich auf Mädchen und Bür-
[ger ein,
und alle sprachen: Wir sahn sie
[nicht!

28. Yáyō, dűnia kámžī ú-ro!
Weh, Welt hat geschnitten mir.
Kániwa rúskia kŏ́riskín,
Ziegen wenn ich sehe ich frage,
fúr ye rúskia kŏ́riskín,
Pferd auch wenn ich sehe ich frage,
kōro rúskia kŏ́riskín.
Esel wenn ich sehe ich frage.

28. O weh, da ging mein Leben
[entzwei,
und seh' ich Ziegen, so frag' ich die,
und seh' ich Pferde, so frag' ich die,
und seh' ich Esel, so frag' ich die!

27. Zu *bẹrní* vgl. Lied III 16, Lied VI 7.

28. Zu *kámžī* vgl. B. *kamnískin*, K. *kamgin* (3. Sing. *kámtšin*, selten *kaptšín*) ich schneide. Hier hat *kamžī* indes medialen Sinn, entsprechend der Reflexivkonjugation bei K. in der Wendung *kárgẹni kámtī* mein Herz ist zerschnitten, d. h. ich bin gebrochen. — Über den Sing. *fur*, *kōro* s. Lied VI 1.

29. Ago dűnia ú-ro zauží,
Sache Welt mir ward weh,
kumbō-ni mā ú-ro zauží.
Essen mein auch mir ward weh.

29. Alles tut mir weh auf der Welt;
auch das Essen ist mir vergällt!

30. Yaŋgé dinžína, kánna-ní,
Hose verschliß, Schwester mein,
kulęgú dinžína, ní naŋga,
Tobe verschliß, du wegen,
sammā dűnia nī naŋga gaskī.
alle Welt du wegen ich bin gefolgt,
kabári-num tę mā bágo ba?
Kunde dein da auch nicht ob?

30. Die Hose ward schäbig,
[Schwesterlein,
der Rock ward schäbig, dir zulieb;
dir zog ich nach, Welt aus, Welt ein,
ob keine Kunde von dir verblieb!

31. Rago-núm ti, ya
Lieben dein da, o
[*kánna-ní,*
[Schwester mein,
karęgu-ní zubuin, kanua-ní!
Herz mein ißt, Schwester mein.

31. Die Liebe zu dir, o Schwester
[mein,
verzehrt mein Herz, o Schwester mein.

32. Agō dűnia-bē lęnží,
Ding der Welt ist beschmutzt,
iňkīti ti mā kargun-žú.
Wasser das auch Mittel sein.
Mālumma yē atę-gei ma:
Die Lehrer auch diesem gleich,
Agō dűnia-rō zauží,
Ding der Welt ward weh,
na malummā-bē lēné
Ort der Lehrer geh,
sandí mā nōžei kargun-žú.
sie auch wissen Mittel sein.

32. Ist etwas in der Welt be-
[schmutzt,
so wendet man das Wasser an.
So ist es mit den Malums auch:
Sobald die Welt ein Übel plagt,
so geh nur zu den Malums hin;
sie wissen schon, was helfen kann.

29. Zu *zauží* s. Lied XIV 20.

30. Zu *dinžína* s. Lied XIV 37. — *Kabári* neben H. *labári*, wie oben (Strophe 12) *kitábu* neben H. *litáfi* kennzeichnen die verschiedene Gestalt, in der sich beide Sprachen arabische Wörter aneignen.

32. Die Bedeutung von *lęnží*, das bei B. und K. nicht belegt ist, ergibt der Zusammenhang; doch mag sie auch, da im H. *yā-bāči* entsprechen soll, allgemeiner gefaßt werden können: es ist verdorben. Daß hier wie nachher in *zauží* keine unterordnende Form vorliegt, etwa *lęnžía*, *zaužía* oder der Zusatz von *yaé*, mag in poetischer Freiheit begründet sein. — *Mālumma* entstand aus der eigentlichen Pluralform *mālumwa*.

33. Aré kutē, kánna-ní!
ya Fátuma, rō-ní dāží.
o Fatma Leben mein ist aus.

33. O Schwesterlein, komm zu mir [her!
O Fatma, ich lebe nicht länger mehr.

34. Lēniskina na mālum,
Ich ging Ort des Lehrers
guliskina: ya málum,
ich sagte: o Lehrer,
málum, kitábu wuúnē.
Lehrer, Buch sieh nach.
Kanna-ní-ga māniskin.
Schwester mein ich suche.
Kū kintáko ugú u-ro dāžī.
Heut Monat 5 mir ist hin.

34. Ich bin gegangen zum Malum,
Ich habe gesagt: O Malum,
Malum, sieh nach im Buche;
meine Schwester ist's, die ich suche,
fünf Monde schon ist sie mir fern.

35. Málum kitábu wuížī,
Lehrer Buch er sah nach,
gulžína: tāta ma,
er sprach: Sohn
lené karē-núm gōné,
geh Last dein nimm,
bẹla-ndo-n lēné!
Ort eurem zu geh!
Fātuma dūnia-m bágo, núi.
Fatma Welt in nicht, ist gestorben.

35. Der Malum sah nach im Buche
und sagte: Lieber Sohn,
geh hin und nimm dein Bündel,
geh heim zu eurem Ort.
Sie schied aus der Welt, sie starb!

36. Yāyō iya, yāyō babā,
Weh, Mutter, weh, Vater,
Fātuma dūnia-m bágo, núi.

36. Ach Mutter, o weh, ach Vater!
Fatma schied hin, ist tot!

37. Sō dūnia-bē diskī,
Klage der Welt ich habe getan,
šim-ni wẹlžína gōro-gei.
Auge mein wurde Guro gleich.
Búrẹgu dūnia-bé diskī;
Wehgeschrei der Welt ich habe getan;
Fātuma dūnia-tí-ga kwẹlžī.
Fatma Welt die hat verlassen.

37. Jede Totenklage hab ich getan;
mein Auge ward rot wie die Guronuß.
Aller Lande Wehruf stieß ich aus;
Fatma schied hin aus dieser Welt!

35. *Karē* bei K. *karei* Bürde des Lasttiers. Es ist auch die Trägerlast.

37. *Búrẹgu* schon oben Strophe 18 und 22. Es wird hier von *sō*, dem Weinen und Klagen, unterschieden.

38. Dāží, wǫlliskina
Es ist aus, ich kehrte zurück
[*fāt̨ǫ-ndē.*
[Haus unser.
Aba Fātuma-bē īsí.
Vater der Fatma ist gekommen.
Guliskina: ya baba,
Ich sagte: o Vater,
Fātuma dūnia-m bā́go, núi.

38. Vorbei! Ich kehrte zurück nach [Haus.
Es kam der Vater der Fatuma.
Da hab' ich gesagt: O Vater,
sie lebt nicht mehr, sie starb!

39. Iya Fātuma-bē īsí.
Mutter der Fatma ist gekommen.
Guliskina: Iya-ní,
Ich sagte: Mutter mein
Fātuma dāží, dūnia-m bāyo, núi.
Fatma ist hin, Welt in nicht, ist tot.

39. Es kam der Fatuma Mutter.
Da hab' ich gesagt: O Mutter,
sie schied aus der Welt, ist tot!

Epilog:

40. Dāží, šī yē nabčínī,
Es ist aus, er auch ruhte nicht,
kirbu tilō šī yē nui.
Jahr ein er auch ist gestorben.

40. Und er fand keine Ruhe mehr;
nur noch ein Jahr, da starb auch er.

XVI.

Totenklage um die Gattin.

Der trauernde Witwer sang das bald populär gewordene Lied daheim, den nach jeder Strophe zwei- oder mehreremal wiederholten Kehrvers *Ago dūnia samma zauží* auf dem Streichinstrument *kukūma* (s. Einleitung zur Musik) begleitend.

Ati ti bēgé Fažímata-bē,
Dies da Klagelied der Fažímata.
Abā́ Ali ši-ro kidinia ti.
Vater Alis ihr machte das.

Dies ist die Klage um Fažímata,
die Aba Ali[1] ihr gehalten hat.

[1] *Aba Ali* Benennung nach dem Sohne wie *Abu Bekr*. Gewährsmann schreibt in diesen Liedern manchmal *Ali* und manchmal *Ali*; letzteres mag das volksmäßigere sein.

1. Ruskíaē rúskin
Wenn ich sehe auch ich sehe
Fažímata-ga ruskinī.
Fažímata ich sehe nicht
Fažímata kármo gŏžī.
Fažímata Tod er hat genommen.
Ago dŭnia sámma zauží!
Sache Welt alle ward weh!

1. Wenn ich auch sehe,
so seh' ich doch nichts,
[*bāko*. denn ich sehe Fažímata nicht!
[nicht. Fažímata hat der Tod geraubt.
Mir ist alles auf Erden verleidet.

2. Lēniskina na bārē-bē;
Ich ging Ort der Feldarbeit;
Fažímata, bārē zauží!
Fažímata Feldarbeit ward weh!
Ago dŭnia usw.

2. Zum Hacken ging ich hinaus
[aufs Feld.
Fažímata, Hacken ist mir vergällt!
Mir ist alles usw.

3. Sō diskia, kárgum
Klage wenn ich tue, Heilmittel
Fažímata, ya kargu-ní!
Fažímata o Herz mein!
Ago dŭnia usw.

3. Erheb' ich die Klage,
so hilft es zu nichts,
[*bāko*, o du mein Herz, Fažímata!
[nicht. Mir ist alles usw.

4. Bérgu diskī,
Wehgeschrei ich habe getan,
Fažímata, kánadi zauží!
Fažímata, Geduld ward weh!
Ago dŭnia usw.

4. Nichts fruchtete mir mein Weh-
[geschrei.
[*kargun geni*. Fažímata, mit der Geduld ist's vorbei!
[Heilmittel ist nicht. Mir ist alles usw.

1. *Ruskíaē* aus *ruskia yaé* (vgl. Lied VII 7). — In diesem wie dem folgenden Liede spricht der Gewährsmann *bāko* statt *bāgo*. — Der Name *Fažímata* kam schon Lied VI 11 in der kürzeren Form *Faží* und in III 9 als *Fažíma* vor. So fand sich auch *Fatú* in Lied IV 26 und in XVII neben *Fatúma* in XV, ferner *Kellu* I 7 neben *Kelūma* IV 25. Die beliebte Erweiterung durch *ta* zeigt sich noch in *Faunata* Lied I 2, III 5, IV u. a. neben *Fanna* in *Fanna-mi* Sohn der Fanna I 3, IV 17. *Fánna-ram* Tochter der Fanna IV 1 und in *Aisáta* aus arab. *Aiša*. — Zum Kehrreim vgl. Lied XIV 20 und XV 29.

2. Über *bārē* s. Lied IV 25 Anmerkung.

3. Vgl. Lied XIV 38.

4. Vgl. Lied II 7 Anmerkung und XIV 39.

5. Brsali-lan ši-gei bāko,
in ihr gleich nichts,
Fažímata, ya kargu-ni!
Ago dúnia usw.

5. In Brsali war ihr keine gleich!
O du mein Herz, Fažímata!
Mir ist alles usw.

6. Katabri-lan ši-gei bāko,
Fažímata lēží
Fažímata ist gegangen [*bōží.*
[hat sich hingelegt.
Ago dúnia usw.

6. In Katabri war ihr keine gleich!
Fažímata ging, hat sich schlafen ge-[legt!
Mir ist alles usw.

7. Fažímata fēro málum
Fažímata Tochter des Lehrers
ago dúnia sámmā nōží!
Sache Welt alle hat gewußt!
Ago dúnia usw.

7. Fažímata, Tochter des Lehrers,
sie wußte alle Dinge der Welt!
Mir ist alles usw.

8. Lēžī bōží,
Fažímata táta kwolží!
Fažímata Kind sie hat verlassen.
Tāta te yē dúku báko!
Kind das auch Großvater nicht!
Ago dúnia usw.

8. Zu ihrer Ruhe ging sie ein.
Fažímata ließ ihr Kind allein,
das Kind, dem schon der Großvater [fehlt!
Mir ist alles usw.

9. Iya-ní yē ší yē
Mutter mein auch sie auch [*báko!*
[nicht!
Ago dúnia usw.

9. Auch meine Mutter lebt nicht [mehr!
Mir ist alles usw.

10. Lēnískina nanžáži-bē,
Ich ging Handelsreise,
nanžáži yē šī má
Handelsreise auch sie auch [*zauží!*
[ward weh!
Ago dúnia usw.

10. Auf Handelsreisen zog ich aus,
doch auch der Handel ist mir ver-[gällt!
Mir ist alles usw.

11. Lēnískina nandúku-lan,
Ich ging Lederarbeit auf,
nandúku yē ši má zauží!
Ago dúnia usw.

11. Mit Ledergewerk hab' ich's [versucht —
auch Lederkunst ist mir vergällt!
Mir ist alles usw.

10. Zu *nanžáži* s. Lied IV 27.

11. *Nandūku* Abstraktbildung von *dúku*, das ich bei K. und B. nicht finde. Es bezeichnet die im Sudan blühende Lederindustrie; *dūkuma* Lederarbeiter.

12. Fažī́mata, ya kargu-ní!
Ago dū́nia usw.

12. O du mein Herz, Fažī́mata!
Mir ist alles usw.

13. Lētu-nžú yē
Gehn ihr auch
[*mairammā́-bē*
[der Prinzessinnen,
šim-žú yē ḷifílla-gei.
Auge ihr auch Silber gleich.
Ago dū́nia usw.

13. Ihr Gang glich dem der
[Fürstinnen,
ihr Auge war silberhell!
Mir ist alles usw.

14. Zana-nžú yē
Umschlagetuch ihr auch
[*mairammā́-bē*
[der Prinzessinnen,
tugo-nžu yē kalkútaṅ-gei.
Leib ihr auch Baumwolle gleich.
Ago dū́nia usw.

14. Im Kleid auch kam sie
[Fürstinnen gleich.
ihr Leib war wie Baumwolle weich!
Mir ist alles usw.

15. Fažī́mata, rō-ni
Fažī́mata Leben mein
[*lēží!*
[ist gegangen!
Ago dū́nia usw.

15. Fažī́mata, mein Leben ist hin!
Mir ist alles usw.

13. *Mairammā* aus *mairamwā* (vgl. *mālumma* Lied XV 32).

14. Zu *tugo, tugu, tuge* s. Lied VI 13, VII 3 ff.

XVII.

Liebeslied des jungen Mainami[1].

Auch bei diesen von dem etwa siebzehnjährigen Jüngling seiner angebeteten fünf bis sechs Jahre jüngeren Fātuma gewidmeten Versen wird, wie beim vorigen Liede, der einfach oder wiederholt gesungene Kehrvers auf der kukū́ma begleitet. Er lautet *agṓ ate̥ gá nōnī́endḗ* = »diese Sache kannten wir nicht« und soll die Meinung der Mitwelt ausdrücken, daß eine derartige Liebe noch nicht dagewesen sei.

Ati ti aiga Mainamí-bē[1]
Dies da Lied Mainamis
Fātuma-ro kidínia tí kukū́ma-lan.
der Fatma der es machte kukū́ma auf.

Dies ist ein Lied des Mainami[1].
das er der Fatuma zur kukū́ma sang.

[1] Der Name Mainami bedeutet Sohn des Adligen, was in diesem Falle kaum zutrifft, da der Dichter, wie aus Strophe 23 zu erschließen, Sohn eines Topfflickers ist.

1. *Arḗ arḗ, fēro ma!*
Komm komm, Mädchen.
Agṓ atẹ gá nōnī́endḗ!
Ding dies wir wußten nicht.

1. Komm her zu mir, o Mägdlein
So etwas hat man nie erlebt!

2. *Afi-yaē zaužī́,*
Was auch immer ward weh,
[*fēro,*
[Mädchen.
Kanadí ti mā ši-ro kargun-žu.
Geduld die auch ihm Mittel sein.
Agṓ atẹ usw.

2. Bei allem, was zu schwer ward,
[Maid,
da lindert die Geduld das Leid.
So etwas usw.

3. *Kanẹ́m u-ka kátkērī́,*
Schlaf mich widersteht,
[*fēro!*
[Mädchen.
Agṓ atẹ usw.

3. Der Schlaf bleibt mir versagt,
[o Maid!
So etwas usw.

4. *Kumbṓ mā kátkērī́,*
Essen auch widersteht,
[*fēro!*
[Mädchen.
Agṓ atẹ usw.

4. Auch Essen widersteht mir,
[Maid.
So etwas usw.

5. *Fātū́ Fātū́ Fātū́ma žịlí!*
Agṓ atẹ usw.

5. O Fatma, Fatma, du Muster-
[bild!
So etwas usw.

6. *Lēnḗ barḗ, Fatū́!*
Gehn wir Feldbau Fatma!
Agṓ atẹ usw.

6. O laß uns, Fatma, hacken
[gehn!
So etwas usw.

7. *Zeiruā́ bẹrnī́-bē, Fātū́ma:*
Jüngling der Stadt, Fatma.
Agṓ atẹ usw.

7. Es sagen's, Fatma, die Burschen
[der Stadt:
So etwas usw.

3. *Kátkērī́* wird Aorist des unter Lied XIV 18 erklärten *tikēri* sein.

5. Das bei K. nicht angegebene *žịli* soll den Inbegriff weiblicher Vollkommenheit bezeichnen = H. *žandí* (nicht bei Mischlich). Daher im H.: *kin-yi kama-l uma jandi* du handelst wie die Mutter der Vollkommenheit. Zum Mann sagt man in gleichem Fall: *ubá-m mazá ne kai dọṅ ḱau* du bist der Vater der Männertrefflichkeit.

6. Zu *bārḗ* s. Lied IV 25.

7. und 8. Das Zeitwort »sagen« wird in knapper Diktion, besonders in Sprichwörtern, gewöhnlich ausgelassen.

8. Fēruā bęrnī́-bē, Fātū́ma:
Mädchen der Stadt Fatma.
Agṓ atę usw.

8. Es sagen's, Fatma, die Mädchen der Stadt:
So etwas usw.

9. Kargún kandú dubu dubu
Mittel böser Blick 1000 1000
[*čā́na.*
[sie trank.
Agṓ atę usw.

9. Millionenweis trank sie gegen den Blick.
So etwas usw.

10. Lāya dúbu luží na
Zettel 1000 sie legte an Ort
[*mā́lum-be-n.*
[des Malum an.
Agṓ atę usw.

10. Hing 1000 Zettel beim Malum.
So etwas usw.

11. Fatū́ Fātū́ Fātū́ma zilí!
Agṓ atę usw.

11. O Fatma, Fatma, du Musterbild!
So etwas usw.

12. Rō-ní gōží
Leben mein hat genommen
[*Fātū́ma,*
[Fatma.
haṅkal-ní gōží
Verstand mein hat genommen
[*Fātū́ma.*
[Fatma.
Agṓ atę usw.

12. Mein Leben nahm Fatū́ma,
Mein Denken nahm Fatū́ma!
So etwas usw.

13. Ča rō-ní mēgú,
Wenn Leben mein 10
[*Fātū́,*
[Fatma,
wọlla tilṓ ni-ro žískin.
bei Allah, eins dir ich gebe.
Agṓ atę usw.

13. Hätt' ich zehn Leben, o Fatu, weiß Gott, ich gäb' dir eins davon,
So etwas usw.

9. Über *kandu*, den bösen Blick, dem Fatma mehr als andre ausgesetzt ist s. Lied II 1.

11. Die Wiederholung ist hier am Platze, da die Verfolgung durch den bösen Blick, die ihr so viel Zaubertränke und -zettel aufnötigt, den Maßstab ihrer Vollkommenheit bildet.

12. Zu *haṅkal* vgl. Lied I 2.

13. Der stürmische Verehrer ist immerhin mit seinem Leben erheblich haushälterischer als der unglückliche Liebhaber der andern Fatuma (vgl. Lied XV 9 und 25).

14. Afi-yaē dímin
Was auch immer du tust,
ayo-num ma dímin.
Ding dein du tust.
Agṍ aṭẹ usw.

14. Und alles, was man tut,
man tut's für seinen Schatz!
So etwas usw.

15. Ú na ā́ṭẹ-lán,
Ich Ort diesem an,
kargu-ní na-nẹ́m.
Herz mein Ort dein.
Agṍ aṭẹ usw.

15. Wohl weil' ich allhier,
doch mein Herz ist bei dir!
So etwas usw.

16. Ragomā́-nẹm
Liebender dein
gáibu-núm-ga čúrui bāko.
Schande dein er sieht nicht.
Čúrui-yaé gúlžim bā́ko.
Wenn er sähe auch er sagt nicht.
Agṍ aṭẹ usw.

16. Wer dich lieb hat,
sieht keinen Makel an dir,
Und säh' er einen, er sagte es nicht.
So etwas usw.

17. Korṓma lētú kaḷgímu-wa
Eselmann Gehn Kamel eigen
čúrui bā́ko.
er sieht nicht.
Agṍ aṭẹ usw.

17. Ein Eselreiter gibt nicht acht,
was ein Kamel für Schritte macht.
So etwas usw.

18. Iṅkí-nẹm ganá kuá
Wasser dein klein ob
kasála-ga yṓžin bā́ko,
Waschung die entspricht nicht,
šim-nẹ́m-ga tullé!
Auge dein wasche.
Agṍ aṭẹ usw.

18. Doch wenn dein bißchen [Wasser
zur vollen Wäsche nicht reicht,
so wasche dir das Auge!
So etwas usw.

14. *Ago-num* wird mir hier durch H. *masoyi* erklärt.

16. Nicht *ɣaib*, sondern *ʿaib* ist das arabische Wort, auf das *gaibu* zurückgeht.

17. *Kaḷgímu-wa* ist eine Bildung wie Lied IV 9 ff. *kirùwa* hundemäßig, *kamwa* menschenartig, *kaniwa* ziegenhaft usw. — Seine Liebe reicht dem Sänger so über das Maß gewöhnlicher Sterblicher hinaus, wie der Schritt des Kamels über den des Esels, weshalb er auch bei ihnen kein Verständnis erwartet.

18. Denen, die sich zu einer so hohen Minne nicht aufschwingen können, wird empfohlen, sich an eine niedere zu halten. — *Kasála* geht auf das arab. *ɣasal* zurück.

19. Induyaē
Wer auch immer
[*kāra-nžú čẹdín.*
[Gewerbe sein er tut.
Tāta mālum-bē allō māžín.
Kind des Malum Tafel sucht.
Agṍ atẹ usw.

19. Ein jeder schafft nach seinem [Stand,
des Lehrers Kind nimmt die Tafel zur [Hand.
So etwas usw.

20. Tāta dṹkuma káttan
Kind Lederarbeiter Pfriem
[*gṍžin.*
[nimmt.
Agṍ atẹ usw.

20. Das Kind des Sattlers greift [zum Pfriem.
So etwas usw.

21. Ya Fātṹma, fēro mālum,
O Fatma Tochter Malum
nī-yaé kārḗ abā́-nẹm-bē
du wie auch Gewerbe Vater deines
[*dḭ́min.*
[du tust.
Agṍ atẹ usw.

21. Du selbst, o Fatma, Lehrer- [tochter,
auch du treibst deines Vaters Werk.
So etwas usw.

22. Žā́žima-yaé nanžā́žẹ-nžú
Kaufherr wie auch Handel sein
[*čẹdín.*
[er tut.
Agṍ atẹ usw.

22. Wer Kaufherr ist, liegt dem [Handel ob,
So etwas usw.

23. Naṅkárēkạrḗma diskin bāko,
Topfflickerei ich tue nicht,
fáida bāko.
Nutzen nicht.
Agṍ atẹ usw.

23. Nur Töpfeflicken laß ich sein!
Das bringt nichts ein!
So etwas usw.

19. Wenn eine offene Silbe im Auslaut durch Suffix geschlossen wird, so pflegt ihr Vokal im Kanuri wie im H. eine andere Färbung anzunehmen; so *kāra-nžu* aus *kārē*.

20. Zu *dṹkuma* vgl. Lied XVI 11. — *Káttan* wird im H. durch *kíbia* wiedergegeben.

23. Der *kạ́rēkạrḗma* zieht mit dem Ruf *kạ́rēkạrḗ* (K. *kárei* auch *karéi-karei* = Schale. Gefäß, Geschirr) durch die Straßen, damit man ihm zerbrochenes Geschirr (Kalebassen. Krüge, Töpfe aus Ton und Metall) übergibt, die er geschickt zu flicken weiß. Ein solcher ist des Sängers Vater.

24. *Naṅkíra yē ši ye*
Lesen auch es auch
[*zau-wa.*
[Schwierigkeit habend.
Agṍ aṭę usw.

24. Studieren freilich ist so schwer!
So etwas usw.

25. *Lālālā, fēro mālum,*
Nein nein, Tochter Malum
naṅkíra ti zau-wa yaí
Lesen das schwierig wie auch
[*ši ma dískin.*
[es auch ich tue.
Agṍ aṭę usw.

25. Doch nein, o nein, du Lehrer-
[tochter,
so schwer es ist, ich tu' es doch!
So etwas usw.

26. *Kašíngo kiskā́ žębā́na ti*
Chamäleon Baum es bestieg das
čāba-nžú čędín.
Ähnlichkeit sein es tut.
Agṍ aṭę usw.

26. Steigt das Chamäleon auf den
[Baum,
so nimmt es dessen Farbe an.
So etwas usw.

27. *Ú ye Fātu kārē-num*
Ich auch Fatma Gewerbe dein
[*dískin.*
[ich tue.
Agṍ aṭę usw.

27. So, Fatma, treib' auch ich dein
[Werk!
So etwas usw.

28. *Kārē-nęm ti dūnia ti*
Gewerbe dein das Welt die
sámmā ši-gei bā́ko.
alles ihm gleich nicht.
Agṍ aṭę usw.

28. Dein Stand hat auf der ganzen
[Welt
ja nirgend seinesgleichen.
So etwas usw.

29. *Agō dūnia-bē fáida bā́ko.*
Sache der Welt Nutzen nicht.
Agō lā́hira ší ma gálkō.
Sache Jenseits sie auch ist besser.
Agō dū́nia-bē fáida bā́ko,
Kam núiya mā́ dažī bāko.
Mensch wenn er stirbt es ist aus.
Agṍ aṭę gá nōnī́endē.

29. Denn nichts hinieden bringt
[Gewinn;
was droben ist, hat höhern Wert.
Das Gut der Welt ist kein Gewinn;
sobald man stirbt, so ist's dahin!
So etwas hat man nie erlebt!

24. Schon zu Lied IV 36 wurde bemerkt, daß das dem Arabischen entlehnte *kira* lesen allgemein für Studium gebraucht wird.

28. Denn der Beruf des Malum ist der einzige, der auf das Jenseits gerichtet ist (vgl. folgende Strophe).

XVIII.

Lied eines verliebten Mädchens.

Ati ti áiga fēro lagā́-bē
Dies da Lied Mädchen eines gewissen
zeiro čeragina ga.
Jüngling sie liebte die.

Dies ist das Lied eines Mädchens, das einen Jüngling liebte.

1. Iya-ni, kutē zánē, kutē súno,
Mutter mein hole Tuch, hole Schuh,
lēniskin na kṓa-ni.
Ich gehe Ort Mann mein.

1. O Mutter, hole mir Tuch und [Schuh,
daß ich zu meinem Liebsten geh!

2. Búskin bā́go, yáskin bā́go,
Ich esse nicht, ich trinke nicht,
sai ruskía kṓa-ni.
nur wenn ich sehe Mann mein.

2. Ich esse nicht, ich trinke nicht, wenn ich nicht meinen Liebsten seh.

3. Čina fulé, čina gōro
Er gab Blüte, er gab Guro
zeiro kṓa-ni.
Jüngling Mann mein.

3. Er gab mir Zahnputz, Guronuß, mein lieber, junger Schatz.

4. Brsali bẹla kura
Brsali, Stadt groß,
ši-gei bāgo, zeiro
ihm gleich nichts, Jüngling
[*kṓa-ni.*
[Mann mein.

4. In Brsali, der großen Stadt, ist keiner wie mein junger Schatz.

5. Bọskīa mā
Wenn ich mich lege auch
kaṇem dískin bāgo,
Schlaf ich tue nicht,
sai tanniskin,
nur ich denke
ya kulguli-ni.
o Löwe mein.

5. Und leg' ich mich nieder, so schlafe ich nicht, an dich nur denk' ich, o du mein Leu!

1. Zu *zánē* und *súno*, ohne die ein Mädchen nicht ausgeht, vgl. Lied III 9, Lied XII 3. — *Kṓa* heißt Gatte und Geliebter, vgl. Lied III 5.

2. *Sai* ist dem H. entlehnt.

3. *Fulé*, ebenfalls aus dem H., bedeutet Blume, Blüte, oft aber wie hier speziell die Tabaksblüte, mit der Frauen und Mädchen ihre Zähne färben, vgl. Nr. 27 meiner Haussalieder, Anm. 12.

6. Šim-žú madará,
Auge sein frische Milch,
šim-žú temrāro,
Auge sein Stern
kintāko sála-gei.
Monat Gebet gleich.

6. Sein Auge ist hell wie Milch,
sein Auge ist ein Stern,
gleich dem Gebetsmonat!

6. Auch *madará* und *temrāro* sind dem H. entlehnt. — Der Ramadan wurde schon im Lied XV 14 unter dem Namen Fastenmonat als Symbol alles Schönen genannt.

XIX.

Lied einer Mutter auf ihren Jüngsten.

Die erste Strophe ist Wiegenlied; die zweite wurde hinzugefügt, als der Sohn Studien halber die Heimat verließ.

Ati ti aigā iya-ní-bē[1]*; úro èidín.*
Dies da Lied Mutter mein; mir sie tat.

Dies ist ein Lied meiner Mutter[1]; sie machte es auf mich.

1. Ǧaží-ni, gaží-ni,
Jüngster mein, Jüngster mein,
gaží-ni, rō-ní!
Jüngster mein, Leben mein!
Ǧaží-ni, gaží-ni,
Jüngster mein, Jüngster mein,
gaží-ni, kargu-ní!
Jüngster mein, Herz mein!
Ǧaží-ni, gaží-ni,
Jüngster mein, Jüngster mein,
gaží-ni, šim-ní!
Jüngster mein, Auge mein!

1. Mein Jüngster, mein Jüngster,
mein Jüngster, mein Leben!
Mein Jüngster, mein Jüngster,
mein Jüngster, mein Herz!
Mein Jüngster, mein Jüngster,
mein Jüngster, mein Auge!

1. Vgl. K. *gátšī* das jüngste Kind, B. *gólondō gāži* der kleine Finger; in beiden Bedeutungen deckt sich *gāží* mit H. *auta*.

---

[1] *Mūsa*, Sohn eines Malum in Brsalí, war der Jüngste von sechs Geschwistern, drei Knaben und drei Mädchen. Als er etwas lernen sollte, wurde er, obwohl Lehrersohn, nach herrschendem Brauch anderswo in Pension gegeben; denn man glaubt, solange ein Kind bei der Mutter sei, könne es nichts lernen.

2. *Ǧaží-ni lēžína,*
Jüngster mein ging,
kumbō mā diskin bāgo.
Essen auch ich tue nicht.
Ǧaží-ni lēžína,
kinžā mā yę́skin bāgo.
Trinken auch ich trinke nicht.
Arē, tāta-ni, gaží-ni!
Komm Kind mein, Jüngster mein!
Lētu-num kęlā́fia!
Gehn dein Heil!
Kinžō-num kęlā́fia!
Kommen dein Heil!

2. Mein Jüngster ging fort!
Ich mag nicht mehr essen.
Mein Jüngster ging fort!
Ich mag nicht mehr trinken.
Komm wieder, mein Sohn, mein [Jüngster!
Gesegnet sei dein Gehn,
gesegnet sei dein Kommen!

2. Vgl. den Gruß am Schluß von Lied VII. Der Gruß an den Abreisenden lautet gewöhnlich *barka lētŭa* und wenn es mehrere sind *barka lētu-ndŏ*, für den Ankömmling *barka kinžŏa*, bei mehreren *barka kinžō-ndŏ*. Das *a* in *lētŭa* und *kinžŏa*, an dessen Stelle man dem Plural entsprechend *num* erwartet, wird sich als Rest des Suffix *wa* »mit« erklären. Dem Inf. *kinžō* entspricht bei K. *ndiō* und *ndéo*.

XX.

Kinderlied auf den die Felder plündernden Affen.

Áti ti aigā dā́gęl-bē im kúlō Dies ist ein Lied auf den Affen,
Dies da Lied des Affen Tag Feld wenn er in das Feld der Weiber ein-
kāmuā́-bē lēžína ti. [gefallen ist.
der Frauen er ging da.

1. Dā́gęl kúlō kamuā́-ga bannaží,
Affe Feld Frauen er hat verwüstet,
dā́gęl kúlō kam kiri-wa
Affe Feld Mensch Hund mit
[*kǫlží.*
[er hat gelassen.

1. Der Weiber Feld
hat der Affe verheert,
ließ das, wo man Hunde hat,
unversehrt.

1. Der Frauen, d. h. derer ohne männlichen Schutz, der Witwen und Waisen.

2. *Dā́gẹ́l kúlō kam bẹ́ḷi-ga*
Affe Feld Mensch faul
bánnažī́,
[er hat verwüstet,
dā́gẹl kúlō kam dúno-wa
Affe Feld Mensch Kraft mit
[*kọlžī́.*
[er hat gelassen.

2. Des Faulen Feld
hat der Affe verheert,
des Starken Feld
ließ er unversehrt.

3. *Dā́gẹl, gafíḷi bāfí!*
Affe, Hirse ist reif.
Dā́gẹl kúlō kandíra-bē kọlžī́.
Affe Feld des Jägers er hat gelassen.

3. Affe, die Hirse
muß schnittreif sein!
Doch ins Feld des Jägers
fiel er nicht ein.

4. *Kúlō mālummā́-bē lēžī́,*
Feld der Lehrer er ist gegangen,
dā́gẹl, fā́ḷi-nža bāfí
Affe Melone ihre ist reif.
Dā́gẹl sámmā bánnažī́.
Affe alles hat verwüstet.

4. Im Feld der Geistlichen
stellt er sich ein,
reif wird ihre Melone sein!
Und der Affe macht alles
kurz und klein.

5. *Kúlo kam kiri-wa*
Feld Mensch Hund mit
[*lēžī́,*
[er ist gegangen,
argim-žū bāfī́,
Korn sein ist reif,
dā́gẹl sámmā bánnažī́.

5. Nun dringt er ins Feld.
wo man Hunde hat, ein.
Sein Korn wird reif zur Ernte sein!
Und der Affe macht alles
kurz und klein.

6. *Kumā kíri-bē isī́*
Herr des Hundes ist gekommen
sandí-ga sammā́-ga čēžī́.
sie alle er hat getötet.

6. Der Hundeherr hat sich aufge-
[macht
und hat sie alle umgebracht!

7. *Dāgẹl kṓa Fánnata-bē bā́go,*
Affe Gatte der Fannata nicht,
kṓa Fánnata-bē čēžéi.
Mann der Fannata sie haben getötet.

7. Der Affe, Fannatas Mann, ist hin,
man schlug der Fannata Gatten tot!

4. *Mālummā́* aus *mālumwā́* wie Lied XV 32. Über die Unmöglichkeit, das Wort in europäischen Sprachen wiederzugeben, wurde bei Lied I 5 geredet. Bei der Sorge für das Jenseits, das dem *Mālum* am Schluß von Lied XVII zugeschrieben wird, scheint er laut vorliegender Stelle die irdischen Dinge etwas zu vernachlässigen. — *Fā́ḷi* ist die Wassermelone.

7. Der Mädchenname Fannata wird der Äffin beigelegt; siehe Ähnliches im H. eingangs der Einleitung zu Pfl. und T.

8. Fánnata yē bāgo,
Fannata auch nicht,
dāǧel Fánnata yē čēžéi.
Affe Fannata auch sie haben getötet.

8. Und auch die Fannata selbst [ist hin,
auch die Äffin Fannata schlug man tot!

9. Dāǧel, gāfíli-ndē bāfí!
Affe, Hirse unser ist reif.
Kalānē, afíma bāgo.
Wir mähen, irgend etwas nicht.
Argim-dē bāfí,
Korn unser ist reif,
kalānē, afíma bāgo.

9. Affe, unsere Hirse ist reif,
wir ernten, und es gibt nichts mehr.
Desgleichen unser Korn ist reif,
wir ernten, und es gibt nichts mehr.

9. *Kalāniskin* für das Schneiden des Getreides nicht bei B. und K. B. hat dafür *kam-niskin*, *kérem-niskin*, *tsal-niskin*. Das ähnlich klingende *kálaŋgin* bei K. heißt richten, wenden, umkehren. *Argim* ist hier durch Korn nicht genau wiedergegeben. Es hat gleich dem H. *haẓi* neben der allgemeinen Bedeutung Getreide die spezielle, hier vorliegende einer feineren Hirsenart gegenüber dem gröberen *gafíli* = H. *dáwa*. Aus *gafíli* wird *bíri* = H. *túo* der übliche Brei (vgl. Lied X 2) bereitet, aus *haẓi* die geschätztere *tikíra* = H. *furá*. Laut Standinger a. a. O. ist H. *dáwa* = *Sorghum vulgare*.

XXI.

Spottlied auf den Jäger Máḍe in Brsalí.

Gesungen von einem jungen Burschen, während die andern mit den Händen Takt schlagen, jedoch ohne einzufallen.

Ati ti aiya Maḍe, kandīrá-bē.
Dies da Lied Made des Jägers.

Dies ist ein Lied auf den Jäger Mad[1].

1. Čīné lēné.
Steh auf geh.
Maḍe kandīrá!
Made Jäger!
Abā-num lēží,
Vater dein ist gegangen.
Maḍe kandīrá!
Iya-num nabčí,
Mutter dein hat sich gesetzt,
Maḍe kandīrá!

1. Steh auf, geh fort,
du Jäger Mad!
Dein Vater ging aus,
du Jäger Mad,
Mutter sitzt zu Haus,
du Jäger Mad!

1. Der Vater ist unwillig, weil der Sohn nicht arbeiten will, und hat sich zum *Kačalla Isa* nach *Katabri*, der Nachbarstadt, begeben.

[1] *Maḍe*, fast *Mad* gesprochen, geht wie *Mamadu* auf Mohammed zurück. In dem Spottlied auf ihn spricht sich die Geringschätzung aus, mit der man dort das Waidwerk betrachtet.

2. *Bārē* *wāžī*
Hacken er hat nicht gewollt
Madę kandīrá;
giri-ga *žāžī*
Gazelle er hat getroffen
Madę kandīrá.

2. Hacken verdroß
Den Jäger Mad;
Gazellen schoß
der Jäger Mad.

3. *Nanžážži* *wāžī*
Handel er hat nicht gewollt
Madę kandīrá;
kirégu *žāžī*
Giraffe er hat getroffen.
Madę kandīrá.

3. Handel verdroß
den Jäger Mad;
Giraffen schoß
der Jäger Mad.

4. *Kirígu* *wāžī*
Krieg er hat nicht gewollt
Madę kandīrá;
gidēgú *žāžī*
Strauß er hat getroffen
Madę kandīrá.

4. Schwertstrauß verdroß
den Jäger Mad;
den Strauß nur schoß
der Jäger Mad.

5. *Nandúku* *wāžī*
Lederarbeit er hat nicht gewollt
Madę kandīrá;
bultę́-ga *žāžī*
Hyäne er hat getroffen
Madę kandīrá.

5. Sattlern verdroß
den Jäger Mad;
Hyänen schoß
der Jäger Mad.

6. *Nansṓta* *čáti*
Tauschware er hat gebracht
Madę kandīrá;
kulęgū ši-ro *lūžei,*
Tobe ihm sie haben angezogen
Madę kandīrá.

6. Bittgabe brachte
der Jäger Mad;
man zog ihm ein Kleid an,
dem Jäger Mad.

2. Zu *bārē* s. Lied IV 25, zu *žāžī* Lied VI 8.

3. *Nanžážži* s. Lied IV 27. — *Kirégu*, nicht bei K., ist eine Antilope mit gewundenem Horn.

4. *Gidēgu* s. Lied VII 31; Straußenfleisch ist das geschätzteste Wildbret.

5. *Nandúku* s. Lied XVI 11.

6. Auch für eine Erklärung von *nansōtā* bieten B. und K. nichts: es soll Gabe gegen Gegenleistung bedeuten, etwa die Wurst, die nach der Speckseite geworfen wird. *Sōta* ist dem H. entlehnt, das echte Bornuwort *kaŋgáiam.*

7. Žažírma žāžī
Leopard er hat getroffen
Madę kandīrá,
na mai-bē čátī.
Ort des Königs er hat gebracht
Madę kandīrá;
kaḷía ši-ro čátī,
Sklav ihm er hat gebracht
Madę kandīrá.

7. Den Panther schoß
der Jäger Mad,
zum Könige bracht' ihn
der Jäger Mad,
der gab einen Sklaven
dem Jäger Mad.

8. Kināwa ti ga īsí,
Hunger habend da er ist gekommen,
agó ati sámmā čērína
Sache die alle ging zu Ende.

8. Und da geriet er in Not,
und alles das ging in die Brüche.

9. Kuḷegú ti ga čátī
Tobe die er hat gebracht
na bíri-bē,
Ort des Breis,
kaḷīa ti ga čátī
Sklaven den er hat gebracht
na bíri-bē,
žōgó ti ga čátī
Köcher den er hat gebracht
na bíri-bē,
kambī ti ga čátī
Bogen den er hat gebracht
na bíri-bē,
kinigu ti ga čátī
Pfeil den er hat gebracht
na bíri-bē.

9. Den Rock bracht' er hin,
wo man Brei bekommt,
den Sklaven hin,
wo man Brei bekommt,
ja den Köcher hin,
wo man Brei bekommt,
auch den Bogen hin,
wo man Brei bekommt,
und die Pfeile hin,
wo man Brei bekommt!

8. Vgl. B. *kanā* Hunger. *Kināwa* ist gebildet wie *kiriwa*, *kamwa* Lied IV 9f. — Zu *īsī* im Sinne von werden s. Lied VI 16. So erklärt sich auch das *ga* am Prädikatsnomen.

9. *Bíri* s. Lied X 2. K. übersetzt *bérī* zu allgemein durch Pflanzennahrung, Lebensmittel. — Vgl. K. *tsógę* Köcher, *kęníge* Pfeil; für Bogen fand ich kein Wort bei ihm.

XXII.

Lied des Steuereintreibers.

Dem Zauber wehrend, die misera contribuens plebs verspottend. Gesungen von seinem Flötenspieler.

Ati ti áiga Abdu[1] *Aba Omar* [*Sánda-bē.*
Dies da Lied des Abdu Aba Omar [Sanda.

Dies ist das Lied des Abdu[1] des [Vaters Omar Sandas.

1. Kárāma, kārā-núm žané bē, kōné.
Zauberer, Zauberer deinen bedecke doch, wir ziehen vorbei.

1. Zauberer, verdeck' deinen Zauber; wir ziehen vorüber.

2. Kārāma, kāra-num žané. Aba Omáru kóžin.
Zauberer, Zauber dein bedecke. Vater Omaru er zieht vorbei.

2. Zauberer, deck' deinen Zauber zu; vorüber zieht Omars Vater.

3. Tálaka budű, kažim fur-bē.
Armer Gras Kraut des Pferdes.

3. Der Arme ist Gras, ist Futter für Pferde.

4. Tálaka barēné, ándi búyē.
Armer hacke wir essen.

4. Hacke, du Armer, damit wir essen!

1. Vgl. K. *kárama* Zauberer. *Kara* dürfte auf arabisch *qara* lesen zurückgehen. — Zu *žāné* vgl. K. *tsángin* ich bedecke, B. *džegniskin* ich mache zu. Das *bē* ist eine Ermunterungspartikel = H. *moná*, *mana*, *mañ*.

2. *Tálaka*, K. *tálaga* bezeichnet den kleinen Mann im Gegensatz zum Machthaber.

[1] *Abdu* ist ein Bornuprinz, der mit berittenem Gefolge den Ort durchzieht, die Steuern einzutreiben. *Omar* gehört zu den Namen, die im mittleren Sudan stets einen andern zum Geleit erhalten. Ein *Omar* heißt zugleich *Sanda* (im H. = Stock), ein *Abu Boker* zugleich *Sadi* oder *Garba*, ein *Mūsa* zugleich *kalām Allāh*. Auch die weiblichen Namen *Aisāta Fannāta* finden sich in Bornu immer zusammen, vgl. auch Lied IV 1. — Die betr. Steuer *čamnó* = H. *kāro* ist eine Art Kopfgeld; es sollen etwa zehn Leute zusammen einen Mariatheresientaler aufbringen. Wer nicht zahlt, wird gebunden oder geprügelt.

XXIII.

Spottlied auf Kaltūma, ein verführtes Mädchen.

Es rührt von dem Trommler Mámadu in Katabri, der Nachbarstadt von Brsali, her. Die vom Sänger vorgetragenen Verse sind teils der Einwohnerschaft, teils der Kaltuma, teils ihren Freundinnen in den Mund gelegt; den Kehrvers *yāyō kaḷem-ní*, als Klage der Kaltuma gemeint, singt der Chor.

Áti ti aigā fēro
Dies da Lied Mädchen
lagá-bē, ču-nžú Kaltūma.
eines gewissen, Name ihr Kaltuma.

Dies ist ein Lied auf ein Mädchen namens Kaltūma[1].

1. Kaltūma čeŗō
Kaltuma Bauch
[*gōží,*
[sie hat genommen,
tikíra gámdu čāna!
Kloß trocken sie trank.

1. Kaltuma ist schwanger geworden,
hat trocknen Kloß getrunken!

Chor: *Yāyō kāḷem-ní!*
Weh Eingeweide mein!

Chor: O weh, mein Gedärm!

2. Lēné kílbu yaé!
Geh, Natron trink.
Lēží kílbu čāna;
Sie ist gegangen, Natron sie trank;
Kílbu amfažínī.
Natron nutzt nicht.

2. Geh hin und trinke Natron!
Sie ging und schluckte Natron —
der Natron nutzte nichts.

Chor: *Yāyō kāḷem-ní!*

Chor: O weh, mein Gedärm!

1. *Tikíra* s. Lied X 2. Für *gámdu* hat K. *ngámdē*. Der Klageruf gilt den Eingeweiden (K. *kāḷem*, B. *kālem*); denn immer wird in diesen der Sitz eines Unterleibsschmerzes gesucht.

2. Der Stamm *amfa* ist, wie zahllose dem Kanuri geläufige Wörter (sogar *guliskin* ich sage!), dem Arabischen entlehnt.

---

[1] Kaltuma begegnete uns schon im Lied III 7. Übrigens wurde die »Heldin« des Liedes, die sonst keinen Gatten gefunden haben würde, später von ihrem Verführer geehelicht und hat ihm noch mehrere Kinder geboren.

3. *Lēnḗ na karę̥gúm-bē!*
Geh Ort des Mittels.
Lēžī́ na karę̥gúm-bē:
Sie ist gegangen Ort des Mittels.
Karę̥gum amfažínī.
Mittel nutzt nichts.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

3. So geh nach Mitteln aus!
Sie ging nach Mitteln aus —
die Mittel nutzten nichts.
Chor: O weh, mein Gedärm!

4. *Na mālum-bē lēnḗ!*
Ort des Malum geh.
Na mālum-bē lēžī́:
Ort des Malum sie ist gegangen,
mālum amfažínī.
Malum nutzt nichts.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

4. So geh zum weisen Mann!
Sie ging zum weisen Mann —
auch der vermochte nichts!
Chor: O weh, mein Gedärm!

5. *Lēnḗ, fēro, namnḗ!*
Geh, Mädchen, sitze.
Agō čę̥rṓ-ro wo̱lčī́.
Ding Bauch dem ist geworden.
Yāyṓ, iya-ní, yāyṓ!
Weh, Mutter mein, weh!
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

5. Geh, Mädchen, setz' dich hin!
Es wuchs etwas im Leib.
Ach Mutter, weh, o weh!
Chor: O weh, mein Gedärm!

6. *Lēžī́, fēro*
Sie ist gegangen, Mädchen
[*nabčī́,*
[hat sich gesetzt,
imbiyaḗ čīrín.
wenn auch immer sie weint.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

6. Das Mädchen ließ sich nieder
und weint ohn' Unterlaß.
Chor: O weh, mein Gedärm!

7. *Gaṅgā́ma žānē,*
Trommler trommle.
bę́ske-ndē dī́yē.
Spiel unser wir tun.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

7. Trommelmann, spiel' auf,
wir tanzen unsern Reigen.
Chor: O weh, mein Gedärm!

3. Vgl. Lied XII. Es ist die Suche nach Zaubermitteln, meist pflanzlicher Herkunft.

5. Vgl. Lied I *čę̥rṓ gōžī́*; hier also wörtlich: Es ist etwas zum Bauch, d. h. zur Schwangerschaft geworden.

6. K. *yimpiyāyé*; vgl. B. *yim-bī* aus *yim-fi* wann. Es ist *im* (s. *im laga* Lied XIV 35 ff.) aus *yim* (arab. *yōm*) mit dem fragenden *fi* was.

8. Fēro, čīnḗ bẹskē rẹndḗ!
Mädchen, steh auf, Spiel tanze.
Fēro, čẹrṓ kuraží,
Mädchen, Bauch ist groß geworden,
fēro rátčin čīžin bấgo.
Mädchen kann steht auf nicht.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ni!*

8. Auf, Mädchen, tanz' den Reigen!
Mädchen, der Leib ward groß,
das Mädchen kann nicht aufstehn.
Chor: O weh, mein Gedärm!

9. Fēro, dára čẹrṓ ti
Mädchen, wo Bauch den
[*dímma?*
[du machtest?
Mm, nōnḗndē!
Hm, wir wissen nicht!
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ni!*

9. Mädchen, wo hast du das her?
Ach Gott, wir wissen's nicht!
Chor: O weh, mein Gedärm!

10. Rẹ́ndē bẹ́ske-ndē
Wir tanzen Spiel unser
[*induyaé,*
[wer auch immer,
fēro nōžinī.
Mädchen kennt nicht.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ni!*

10. Tanzen wir all' unser Reigen-
[spiel!
Das Mädchen weiß von nichts!
Chor: O weh, mein Gedärm!

11. Fēro čẹrṓ gōžī,
Mädchen Bauch hat genommen,
lakin kōa bấgo!
aber Mann nicht.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ni!*

11. Das Mädchen ist schwanger
[geworden
und weiß von keinem Mann!
Chor: O weh, mein Gedärm!

12. Lēnḗ, fēro, namnḗ,
Geh, Mädchen, sitze,
kwalḗ tāta čambḗ,
laß Kind gebier.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ni!*

12. So bleib doch sitzen, Mädchen,
daß du das Kind gebierst!
Chor: O weh, mein Gedärm!

8. *Ranniskin*, 3. Pers. Sing. *rátčin* lautet bei K. *ráŋgin*, 3. Pers. Sing. *rakčin* (vgl. Einleitung, zur Formenbildung).

9. Die Interjektion *ṁm*, in der das erste *m* um einige Töne höher steht als das zweite, gehört auch dem H. an (s. Pfl. und T. 27 und Tierm. II Anmerkung 25). Diese Erwiderung gilt als von Kaltuma gesprochen.

11. Zwei im Text hierauf folgende Strophen habe ich fortgelassen, da sie durch ein Versehen des Gewährsmanns die Suche nach Mitteln (3) und den Gang zum Malum (4) wiederholten. Freilich erklärt sich aus ihnen der Anfang der folgenden.

12. K. *yambú kin*, B. *tsambiskin* ich gebäre.

13. Lēnē abā́ ti
Wir gehn Vater den
[*kṓrē.*
[wir fragen.
Fēro nōžíni.
Mädchen kennt nicht.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ni!*

13. Gehn wir den Vater fragen!
Das Mädchen weiß von nichts.
Chor: O weh, mein Gedärm!

14. Abā́ ti gul̥eží:
Vater der er hat gesagt.
Fēro naŋgu bā́go;
Mädchen Scham nicht;
ich nicht weiß.
ū ma nōnískinī.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ni!*

14. Der Vater hat gesprochen:
Die Dirn' hat keine Scham!
Ich aber weiß von nichts.
Chor: O weh, mein Gedärm!

15. Lēnē īya ti
Wir gehn Mutter die
[*kṓrē.*
[wir fragen.
Iya-nžú yē nōžíni.
Mutter ihre auch nicht weiß.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ni!*

15. Gehn wir die Mutter fragen.
Auch Mutter weiß von nichts.
Chor: O weh, mein Gedärm!

16. Lēnē yāyā́ ti
Wir gehn Bruder den
[*kṓrē.*
[wir fragen.
Yāyā́ ti gul̥eží:
Bruder der hat gesagt.
Tāta Midikū́-bē
Sohn des Midiku
šī ma čé̤rṓ ti čína.
er Bauch den gab.
Fēro, naŋgu dímī!
Mädchen Scham du hast gemacht.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ni!*

16. Gehn wir den Bruder fragen.
Der Bruder hat gesagt:
Der Sohn des Midiku
schuf diese Schwangerschaft.
Dirn', Schändliches begingst du!
Chor: O weh, mein Gedärm!

13. Über den annähernden Zusammenfall des Imper. 2. Pers. Sing. mit dem Indef. I 1. Pers. Plur. vgl. Einleitung.

16. Zu *yāyā́* älterer Bruder vgl. Lied III 2 f. und XIII 2. Zu Midiku vgl. Lied VI 1.

17. Yāyṓ, yāyṓ!
Agō ati nōnīendē!
Ding dies wir kannten nicht.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

17. O weh, o weh!
Das haben wir noch nicht erlebt!
Chor: O weh, mein Gedärm!

18. Agō kám kirmā́-bē!
Ding Mensch der Gegenwart.
Agṓ ati nōnīendē!
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

18. So ist die heut'ge Menschheit!
Das haben wir noch nie erlebt!
Chor: O weh, mein Gedärm!

19. Fēro tā́ta čambí.
Mädchen Kind hat geboren.
Indú čʷu-nžú tāta?
Welches Name sein Kind?
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

19. Die Maid gebar das Kind.
Wie ist des Kindes Name?
Chor: O weh, mein Gedärm!

20. Čʷu-nžu: Abā́-bā́go
Name sein Vater nicht.
Barka žambo-núm-rō!
Segen Geburt deiner.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

20. Das Kind heißt Vaterlos.
Viel Glück zu deiner Geburt!
Chor: O weh, mein Gedärm!

21. Tāta ganá uražī.
Kind klein ist gewachsen,
fēro tāta gōžī́.
Mädchen Kind hat genommen.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

21. Das kleine Kind wuchs auf,
das Mädchen trug das Kind.
Chor: O weh, mein Gedärm!

22. Ū ma rība dísko.
Ich Gewinn machte.
Ago náṅgo-bē ti
Ding der Scham das
ć̣́ro kuražī.
Bauch groß ward.
Chor: *Yāyṓ kāl̥em-ní!*

22. »Ich trug Gewinn davon!
Von dem, was Schande bringt,
wurde ich wohlbeleibt.«
Chor: O weh, mein Gedärm!

17. Vgl. den Kehrreim in Lied XVII. Kein europäischer Laudator temporis acti kann überzeugter als mein Gewährsmann von dem Sinken der Sittlichkeit in seiner Heimat reden. So habe man früher die Gattin stets aus der Eltern Hand empfangen; jetzt wolle jeder sie selber suchen.

20. Dem *žambo* entspricht K. *kẹntsambī*, B. *támbo*. Bei K. (Gr. § 14) würde *núm-rō* zu *nummō* geworden sein; der sonst sehr zur Assimilation neigende Maṅga-Dialekt bewahrt hier das *r*.

21. Zur Schwäche des *k* von *kura* vgl. Einleitung.

22—25 sind als Zwiegespräche Kaltúmas und einer Freundin aufzufassen. — Ähnlich spricht in Nr. XXII meiner Haussalieder die weit weniger naive Dela zu den auf sie stichelnden Frauen: *Nafī-ku rība* ich übertreffe euch an Gewinn (*rība* vom arabischen Stamm *rabaḥ*).

23. *Lā́lālā kọi-ni,*
Nein nein, Freundin mein,
badī́ atẹ gulẹmmī́.
daß (nicht) dies du nicht sagst.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ní!*

23. »O nein, o Freundin, nein!
So rede doch nicht so!«
Chor: O weh, mein Gedärm!

24. *Ago dū́nia ti*
Ding Welt dieser
nīma ši-ga nōnímmi.
du es nicht kennst.
Afi ago dūnia ti?
Was Ding Welt dieser?
Ago naṅgu dímma,
Ding Scham du tatest,
hal lē čẹ́ro tíga gōnúmma?
Bauch den du nahmst?
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ní!*

24. »Was sich im Leben zuträgt,
das hast du nicht gewußt!«
»Was trägt sich zu im Leben?«
»Du tatest Schimpfliches;
bist du nicht schwanger worden?«
Chor: O weh, mein Gedärm!

25. *Ago Ala čīna tí*
Ding Gott gab das
músko indí-n tāmin.
Hand zwei mit du faßt.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ní!*

25. »Was Gott gegeben hat,
faßt man mit beiden Händen.«
Chor: O weh, mein Gedärm!

26. *Fēro, tā́ta yāté na*
Mädchen, Kind trage Ort
[*aba-nžu!*
[Vater sein!
Aba-nžú nōnī́endē.
Vater sein wir kennen nicht.
Chor: *Yāyṓ kālẹm-ní!*

26. Dirn, trag das Kind zum Vater!
Den Vater wissen wir nicht!
Chor: O weh, mein Gedärm!

Epilog:
Tāta dṓandī́[1],
Kind krank,
tāta nū́na.
Kind starb.
Yāyō, yā bābā́[2],
Weh, o Vater,
yāyṓ iya-ní!
weh Mutter mein!

Epilog:
Das Kind ward krank,
das Kind verschied.
O weh, mein Vater,
weh, o Mutter!

24. *Hal* ist die arabische Fragepartikel; *lē* soll ein einheimischer Zusatz sein wie *ma* im H.

[1] Vgl. K. B. *dōndíṅgin* ich werde krank.
[2] *Bābā́* aus dem Arabischen.

XXIV.

Spottlied des Bornu auf den Haussa (A).

Als Antwort (B) sind dessen Spottsprüche angereiht.

A. *Ati ti zambŏ̄ Afonŏ̄-bē,*
Dies da Verspottung des Haussa,
Kanŏ̄riwa sandí-ro čadín.
die Kanuri ihnen sie machen.

Dies ist ein Spottlied auf die Haussa, das die Kanuri ihnen singen.

1. Afonó zoḷí, Kerékeré zoḷí,
Haussa Tor, Kerékeré Tor,
či-nžú gažažá kẹrē
Mund sein scheußlich Geschirr
[biḷi-bē-géi.
[des Kots gleich.

1. Der Haussa der Narr, der Heide [der Narr,
sein Maul gleicht dem kotigen Kinder- [topf.

2. Ši-ga rŭ̄mī, kaḷía rŭ̄mī;
Ihn du sahst, Sklave du sahst;
či-nžú gažažá kaḷgímu-bē-géi.
Mund sein scheußlich Kamels gleich.

2. Du siehst einen Sklaven, siehst du ihn an;
sein Maul ist wulstig wie das des Kamels.

3. Arē, sōba, ši-ga táyi,
Komm Freund ihn fasse,
bę̣la-ndḗ-ro yātē.
Stadt unser zu wir bringen.

3. Freund, komm her und fasse ihn, wir bringen ihn nach unserer Stadt.

4. Iya-nžu Žaṅgḗ,
Mutter sein Sande,
aba-nžú Furtí;
Vater sein Fertit;
šim-žú ḳimē čít gōro
Auge sein rot sehr Guro
Gọnžā-bē-gei.
von gleich.

4. Seine Mutter ist Sande,
sein Vater Fertít,
sein Auge so knallrot
wie Gondschas Nuß.

1. Die *Kerékeré* sind wie die *Bẹ́ddē* (vgl. Lied I 4, VII 3) ein heidnischer Stamm zwischen Bornu und dem Haussastaat *Haḍḗža*. — *Gažažá*, nicht bei B. und K., soll widerwärtig und in bezug auf den Mund aufgeworfen, wulstlippig bedeuten. — *Kḗrē* (vgl. K. *kárei* Gefäß, Werkzeug, Geschirr) ist speziell die zerbrochene Kalebasse, mit der die Exkremente kleiner Kinder aus dem Zimmer entfernt werden. Vgl. Lied XVII 23.

4. *Zandē* und *Fertīt*, hier offenbar gemeint, sind Heidenvölker südlich von Darfor, von denen erstere noch für *Nyamnyam* = Menschenfresser gelten. — Zum Vergleich des Auges mit der Guronuß s. Lied XV 37; der Zusatz *čít* gehört zu den emphatischen Verstärkungsadverbien (s. deren Verzeichnis Jahrg. XI, Abt. III). — Über *Gonža* s. Lied IV 22.

5. *Čīnḗ, Afonṓ, kulo̱-ndḗ-rō*
Steh auf, Haussa, Feld unser zu
[*lēnḗ,*
[geh.
bā́nu gōnḗ, bārē tí badinḗ.
Hacke nimm Hacken das beginne.

5. Auf, Haussa, nach unserm Feld
[hinaus!
Nimm die Hacke, drauf los, und
[furche es aus!

6. *Lēžína ma kāfīa tí*
Er ging auch Schatten den
[*čufandí,*
[er bekam,
dāží, kanḗm ti badiží.
es ist aus, Schlaf den er begann.

6. Da ging er bis wo er Schatten
[gewann
und fing alsbald zu schlummern an.

7. *Dāží, kuma-nžú isḗna,*
Es ist aus, Herr sein er kam
ši-ga čufandína, ši-ga babátčin
ihn er fand, ihn er prügelt.

7. Und schließlich kam sein Herr
[dahin
und fand ihn auf und prügelte ihn.

5. Zu *bārē* vgl. Lied IV 25.

7. Die Reduplikation bezeichnet das wiederholte Schlagen; *ši-ga babátčin* = H. *yana bubuga-nsa.*

B. *Afonō šī ye yṓgyano*[1]*:*
Haussa er erwidert.

B. Der Haussa erwidert:

1. *Be̱rēkáta mīagu-m baki:*
Bornuvolk schlechte des Mundes:
a-na mú-ku tū́o, ku-na dáfa
man macht euch Brei, ihr kocht
[*wāké.*
[Bohne.

1. Bornuvolk, gemein von Ge-
[schmack,
man macht euch Mehlbrei, und ihr
[kocht Bohnen.

2. *Yam-Bo̱rnō, wuṛi ḍaia*
Kinder von Bornu, Kauri ein
yā́-fi aboki.
übertrifft Freund.

2. Euch Bornuleuten gilt ein Heller
mehr als ein Freund.

3. *Wuṛi ḍaia, žika gōma.*
Kauri ein Beutel zehn.

3. Ein Heller, zehn Beutel.

1. *Be̱rēkáta* statt des gewohnten Ausdrucks *Be̱rḗbeṛi* = Bornuer; dessen erste Hälfte ist scherzhaft mit der Partizipialendung des Kanuri versehen.

[1] Hier wie im H. (*su-ka čē*) das Prät. auch im Sinne der Gewohnheit. Das folgende, mit Ausnahme des in 5 zitierten Bornuliedchens, ist H.

4. Da ka-čī ka-ṛáge gāra
Wenn du ißt du läßt übrig besser
ka-kwāna a hannu-n Alla.
du schläfst in der Hand Gottes.

4. Mäßig essen ist besser, als in der Hand Gottes schlafen (d. h. Alpdrücken bekommen und zu sterben fürchten).

5. Ḍa-m Bo̲rnṓ da ya-táḅa
Sohn Bornus wenn er berührt
gáṅgala yā́-čē:
Erdnuß er hat gesagt:
Gáṅgala gírḍiwa,
ši-ga kulkulmíā mā
indí-ro wǫ́lžín,
ši-ga kuskúsmía mā
dḗgu-ro wǫ́lžin.

5. Wenn der Bornumann eine Erdnuß berührt, sagt er:
Die liebliche Erdnuß,
brichst du sie auf,
so werden es zwei,
wenn du sie reibst,
so werden es vier.

6. Kiṛā́ṛi-m Bo̲rnṓ:
Sprüche von Borno:
Bornṓ háyaḳi-n dū́ẓi.
Borno Wolke des Berges.
Bornṓ tā́-gama dū́nia ḍḗka.
Borno vereinigt Welt alle.
Bornṓ ḅḛlā́ka.
Borno Grube.

6. Epitheta auf Bornu:
Bornu ist eine Bergwolke.
Bornu verbindet die ganze Welt.
Bornu ist eine Vorratsgrube.

4. Ein spöttischer Rat für den viel essenden Kanuri.

5. Das Kanuriliedchen, über das sich der Haussa hier wegen der Bornuvorliebe für die Erdnuß (H. *ge̲da*) lustig macht, steht bereits in Pfl. u. T. 14. Das *ḍ* in *gírḍiwa* weist auf den H.-Ursprung des mit dem Bornusuffix *wa* versehenen Wortes. *Kulkulmía* und *kuskusmīa* sind poetisch verkürzt aus *kulkulnímīa* und *kuskusnímīa*.

6. Zu *kiṛā́ṛi* vgl. d. Einl. zu Pfl. u. T. Die drei hier genannten sind ein Nachklang von Bornus ehemaliger Größe und Macht. Die beiden ersten gelten der weiten Verbreitung des Bornuvolkes, das in jeder Haussastadt vertreten ist. *Bḛlā́ka* (B. *bulāka*, K. *bḛlága*) ist ein Bornuwort und bedeutet Grube, besonders Getreidegrube.

Bibliographische Anzeigen.

Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen, gesammelt und herausgegeben vom Institut für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. 1. Teil. Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Herausgegeben von W. Stern und Otto Lipp mann. Leipzig, J. Ambrosius Barth.

Besprochen von D. Westermann.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Fragebogen und Anleitungen für ethnologische Untersuchungen nach der psychologischen Seite hin zu ergänzen. Die vorhandenen Fragebogen, so der des Berliner Museums für Völkerkunde, haben in der Hauptsache — wenn auch keineswegs ausschließlich — die materielle Kultur und außerdem soziologische und religiöse Erscheinungsformen des Menschenlebens im Auge; sie beschäftigen sich mit den sichtbaren Ausdrücken menschlicher Tätigkeit, während die neue Anleitung das Innenleben, das Entstehen der seelischen Vorgänge zum Gegenstand der Untersuchung macht. Jeder Forscher und auch der in anderem Beruf unter Naturvölkern arbeitende Europäer, dem an dem Verständnis seiner menschlichen Umgebung etwas liegt, wird gut tun, beide Fragebogen gründlich durchzuarbeiten und zu verwenden. Er wird aus beiden für seine Untersuchungen reichen Nutzen schöpfen; sie sind eigentlich als Nachschlagebücher zu verwenden, in die man wieder und wieder hineinsieht, aus ihnen Anregungen schöpft, um bei sich bietendem Anlaß der einen und anderen Frage gründlich nachzugehen. Es wird sich empfehlen, mit dem Fragebogen des Museums für Völkerkunde zu beginnen, weil natürlich sichtbare Gegenstände zunächst die gegebenen Anknüpfungspunkte sind und sie in vielen Fällen von selber zu psychologischem Eindringen überleiten.

An dem »psychologischen« Fragebogen haben eine Reihe von Forschern gearbeitet: Thurneysen (Probleme der ethno-psychologischen Forschung

und Nachtrag), v. Tschermak (Optischer Raumsinn), Guttmann (Farbensinn), Lippmann (Gedächtnis und Auffassung, Suggestibilität), Vierkandt, Stern, Meinhof (Zeitauffassung, Zählen, Ausdrucksbewegungen und Sprache, Zeichnen und Kunst, Überzeugungen und Denkweise, Soziologie, Weltanschauung; die vier letzten Kapitel von Vierkandt). Besonders hingewiesen sei auf die Einleitung von Thurneysen und auf die ebenso eindringenden wie auch großenteils tatsächlich ausführbaren Anleitungen Vierkandts.

Das Ziel der Untersuchungen soll sein, die konkreten Erscheinungsformen bestimmter einzelner ethnischer Gruppen nach der Analyse ihres Kulturbesitzes und nach der Untersuchung an Einzelindividuen scharf zu fassen: Wie tritt der Mensch einer Gruppe seiner Umwelt entgegen? Wie tritt er seinen Mitmenschen gegenüber? Wie steuert er sich selbst durch sein Leben? Daß es für die ethnologische Forschung, besonders auch für die vergleichende, unerläßlich ist, nicht nur den Kulturbesitz und dessen Wanderungen kennen zu lernen, sondern vor allem die psychischen Eigenschaften und Vorgänge, die diese Kultur geschaffen, und die sie weitergegeben und übernommen haben, leuchtet ein. »Es gilt zu ermitteln, unter welchen Bedingungen die Menschen leben, denken, lernen und schaffen. Wir müssen einerseits fragen, was in den tiefsten biologischen Voraussetzungen alle Menschen eint, was überall mit Gewalt sie zunächst zu denselben Zielen und Früchten konvergieren macht, und wo andrerseits oberhalb dieses gemeinsamen Mutterbodens die Divergenz der einzelnen Individuen oder Gruppen zu den farbenwechselnden Blüten beginnt.«

Allerdings wird das Arbeiten nach dieser Anleitung nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich sein: ein längerer, womöglich über Jahre sich erstreckender Aufenthalt, gründliche Kenntnis der Eingebornensprache, Vertrautheit mit dem Leben der Eingebornen und ein Vertrauen aufseiten der letzteren: und auch dann wird es keineswegs möglich sein — es ist wichtig, sich das klarzumachen —, alle Fragen zu beantworten, dazu ist das Gebiet viel zu groß und sind manche Fragen viel zu schwierig; überhaupt scheinen mir die Schwierigkeiten eines solchen Ausfragens Primitiver von einigen der Verfasser erheblich unterschätzt zu sein. Es wird nicht jedem Forscher gelingen, Eingeborne zu finden, die auf solche Experimente einzugehen geneigt sind oder die nicht nach kurzer Zeit die Geduld oder Lust verlieren und dann, um den Europäer zu befriedigen, ihm irgendetwas vorreden. Auch die sprachlichen Hindernisse sind nicht überall genügend berücksichtigt; hingewiesen sei nur auf die unserm Bedürfnis nach ungenügenden Ausdrucksmittel zur Vergleichung in vielen Sprachen und auf die Unfähigkeit der meisten Primitiven, Einzelwörter zu abstrahieren und auf sie zu reagieren; für sie ist die einfachste Einheit der Satz, nicht das Wort. Wie leicht aus ungenügender Sprachkenntnis Mißverständnisse entstehen können, dafür nur ein Beispiel. Guttmann sagt: »Wer rot und gelb für gleich hält, ist ohne weiteres als farbenblind erkannt.« Das trifft wenigstens für manche westafrikanische Sprachen nicht zu: im Ewe wird der Eingeborne rot und gelb zunächst mit demselben Wort und

als gleich bezeichnen, und erst bei genauerem Nachfragen wird er mit den unterscheidenden Ausdrücken herausrücken. — Es wird sich empfehlen, daß die Verfasser ihre Aufstellungen durch den praktischen Gebrauch prüfen und, wo nötig, berichtigen lassen.

Wiederholen aber möchte ich, daß niemand an ethnologische Untersuchungen gehen sollte, ohne diese Anleitung gründlich durchzuarbeiten und sie unter seiner Arbeit immer wieder zur Hand zu nehmen; seine Forschungen werden dadurch auf das wertvollste befruchtet werden.

R. P. H. Trilles, C. S. Sp., Le Totémisme chez les Fân. 653 Seiten, geh. 20 Mark. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Anthropos-Bibliothek Heft 4).

Besprochen von D. Westermann.

Es ist zu begrüßen, daß über die Religionen der Naturvölker fast nur noch solche Arbeiten erscheinen, die auf Grund genauer Sprachkenntnisse und einer wirklichen Vertrautheit mit dem Eingebornenleben aufgebaut sind. Zu diesen gehört auch das vorliegende wertvolle Werk des Missionars Trilles. Es bringt eine Reihe von Sagen, Märchen, Liedern und Gesprächen mit den Eingebornen, allerdings nicht im Originaltext, sondern nur in französischer Übersetzung. Wenn auch die entscheidenden religiösen Ausdrücke stets in Fân gegeben und erklärt werden, so wäre die Arbeit doch noch wertvoller, wenn die sämtlichen Aussagen der Eingebornen in deren Sprache gegeben wären. Das ist allerdings mühsamer und kostspieliger, und dem Sammler solcher Überlieferungen wird sich manchmal mit Recht die niederdrückende Frage aufdrängen: »Wer wird denn je diese Texte in der Ursprache lesen?« Trotzdem sollte man es nicht unterlassen; heute besteht die Möglichkeit, solche Sammlungen anzulegen, in fünfzig oder hundert Jahren aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr; wir berauben uns durch ein solches Unterlassen also unwiederbringlicher Dokumente. Und der ernste Religionsforscher wird doch je länger je mehr genötigt sein, auf diese Dokumente zurückzugehen, denn nur sie, nicht eine bloße Übersetzung in eine europäische Sprache, können Anspruch auf den Rang eigentlicher Quellenwerke machen.

Trilles behandelt ausschließlich den Totemismus, d. h. die religiösen (dieser Ausdruck in seiner allgemeinsten Bedeutung gefaßt) Beziehungen zwischen Mensch und Tier, die bei den Fân eine außerordentliche Mannigfaltigkeit zeigen. Der Verfasser begnügt sich aber nicht mit einer Darlegung der tatsächlichen Verhältnisse, sondern sucht sein Material kritisch zu durchdringen und zu den Anschauungen anderer Forscher Stellung zu nehmen. Dies sowie manche Erklärungsversuche stören manchmal den Zusammenhang und reizen zum Widerspruch. Dankenswert ist aber auch hierbei, daß Trilles immer in erster Linie die Eingebornen zu Worte kommen läßt, ihre Aussagen über die Entstehung ihrer Tierverwandtschaft mitteilt. Wenn auch diese Deutungen natürlich in den seltensten Fällen den Ursprung der Sache treffen können, so sind sie doch unentbehrliche Wegweiser und zeigen oft Gedankenrichtungen, auf die ein Europäer schwerlich gekommen wäre.

Trilles bezeichnet den Totemismus kurz als le culte de l'animal protecteur, identifié souvent avec le génie de la tribu, mais aussi de l'individu. Hier sind schon die zwei Hauptarten des Schutztieres gegeben: das des Stammes und das individuelle. Das Krokodil ist z. B. das Schutztier eines ganzen Stammes, dessen mvamayong; diesem mvamayong bringt der Stamm als solcher oder der Häuptling als Vertreter des Stammes seine Huldigungen. Dasselbe Krokodil ist aber zugleich ein etotore, d. h. das Totem einer Einzelperson, z. B. eines Kriegers oder Jägers, der vor einem Unternehmen der Hilfe dieses seines etotore sich zu vergewissern sucht. Zu beachten ist, daß es sich hierbei nicht um jedes beliebige Krokodil handelt, sondern nur um die Nachkommen des Krokodiles, mit dem der Vorfahr des Stammes eine Verbindung, und zwar eine Blutmischung eingegangen ist. Diese Blutmischung ist in den Augen der Eingebornen der eigentliche Ursprung der Verbindung gewisser Stämme mit gewissen Tieren, also des Totemismus. Als Gott die Menschen erschaffen hatte, gesellte er jedem (Mann) ein Tier zu und hieß ihn dessen Blut mit dem seinen mischen; so hatte jede Familie ihr Schutztier. In dieses »ging nun nach dem Tode des Ahnen der Geist der Familie oder der Rasse, oder wenn man so will, die wertvollen Eigenschaften der Rasse ein«. Diese Blutverbindung und damit die Wirksamkeit des Schutzbündnisses wird von Zeit zu Zeit erneuert, indem ein Totemtier geopfert, sein Fleisch gegessen (genießender Totemismus), sein Blut mit einigen Tropfen von dem Blut der menschlichen Totemgenossen gemischt und dann die Mischung den letzteren in ihre Haut eingerieben wird. Nach diesem wird der Bund feierlich dadurch erneuert, daß alle Teilnehmer von dem Blut des geschlachteten Totemtieres trinken.

Diesen behaupteten Ursprung des Totemismus aus der Blutmischung scheint sich auch Trilles zu eigen zu machen; aber es liegt auf der Hand, daß das keine eigentliche Erklärung ist, sondern eine Tatsache, die nur zu der Frage reizt: wie kam man auf diesen sonderbaren Brauch? Die Antwort wird eher zu suchen sein in der Behauptung, in das Schutztier gehe nach dem Tode des Ahnen der Genius der Familie, d. h. doch eben die Seele des Ahnen ein; die Verbindung der Seelenvorstellung mit dem Blut ist ja allgemein, wenn deshalb die Totemgenossen das Blut des Totemtieres trinken, so eignen sie sich eben damit die Seele ihres Ahnen an. Daß auch sonst Seelenvorstellungen bei dem Totemismus der Fân eine Rolle spielen, ersieht man deutlich aus einer Arbeit von P. Nekes in der Kolonialen Rundschau 1913, S. 219, »Totemistische und monistische Anschauungen der Jaunde«, wonach den Gliedern des melan-Geheimbundes das Essen von Fröschen und Hausmäusen, also von »Seelentieren«, verboten ist.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

PJ
25
B5
Jg.17

Berlin. Universität
Ausland-Hochschule
Mitteilungen

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

HAND BOUND
BY
UNIVERSITY
OF TORONTO
PRESS